This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

25 €

GESCHICHTE DER AUTOBIOGRAPHIE

VON

GEORG MISCH

ERSTER BAND

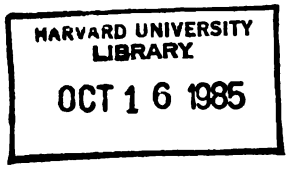
DAS ALTERTUM

1907

LEIPZIG UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

Lit 655.5



ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

WILHELM DILTHEY

GEWIDMET

VORWORT.

Die Bedeutung des autobiographischen Schriftenkreises und die Aufgabe, ihn zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung zu nehmen, ist seit der Epoche der Aufklärung von verschiedenen Seiten her erkannt worden. Schon die Humanisten waren durch das Interesse an ihren antiken Vorgängern oder Vorbildern in der Selbstdarstellung zuweilen zu einer objektiven Auffassung dieses Kulturphänomens, in menschlicher oder bibliographischer Betrachtung, gelangt; im 18. Jahrhundert, dem die großen Selbstbiographien der Renaissance als eine geschlossene Produktion vorlagen, wuchs mit der Energie der inneren Erfahrung und der historischen Reflexion zugleich die Wertschätzung der Selbstbiographien. Man forderte und veranstaltete Sammlungen der Bekenntnisse merkwürdiger Männer, gab Überblicke über die bekannteren Werke, versuchte sie zu klassifizieren, und bei diesen Bestrebungen, an denen die Verfasser hervorragender Selbstbiographien wie Gibbon, Herder, K. Ph. Moritz, Goethe beteiligt waren, traten verschiedene Gesichtspunkte für die Auffassung dieser Schriftengattung hervor. Der Wert solcher Lebensdokumente für die Welt- und Menschenkenntnis wurde zur Anerkennung gebracht, man wußte an ihnen die Darbietung des Kleinscheinenden zu schätzen, die als ein Wesenszug der Gattung galt, und während so aus dem vorherrschenden psychologisch-moralischen Interesse bestimmte Kategorien für die Autobiographie entwickelt wurden, brach sich in Herder die historische Ansicht Bahn, die eine „Bibliothek der Schriftsteller über sich selbst" als einen „vortrefflichen Beitrag zur Geschichte der Menschheit", als einen Spiegel der Zeitumstände und der nationalen Vergangenheit zumal begrüßte. Goethe erfaßte dann die Idee einer „Vergleichung der sogenannten Konfessionen aller Zeiten": der große Vorgang der Befreiung der menschlichen Persönlichkeit würde dadurch erleuchtet werden.

Mit der Erneuerung der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert spezialisierte sich das wissenschaftliche Interesse an der Selbstbiographie. Sie erhielt nun eine feste Stelle unter den Quellen von Psychologie und Historie; in den Sammlungen der Schriften und in deren Verarbeitung zu einer Geschichtsdarstellung herrschte, in der Regel auf die eigene Nation beschränkt, die kulturhistorische Richtung vor, die auf ein möglichst konkretes Bild der Lebensumstände ausgeht und in den Selbstzeugnissen das Material dafür zubereitet findet. Doch wurde auch der Eigenwert der Gattung schärfer erkannt: nicht von dem innerlichen geschichtlichen Verstehen aus, wie es im deutschen Geiste erwuchs, sondern seitens der vom Positivismus bedingten Kunst der Geschichtschreibung und Kulturbetrachtung, für die die Selbstbekenntnisse eigenartiger Individuen mit unter die feinsten Erzeugnisse der Kultur rückten; so wurde von den Goncourts der Begriff des document humain festgestellt, so hob Taine die Konfessionen eines homme supérieur, in denen er die Psychologie eines Individuums, eines Jahrhunderts, einer Rasse fand, hoch über die Schriften und Urkunden der Historiker an die Seite der großen Dichtung, und Burckhardt brachte in der 'Kultur der Renaissance' die Bedeutung der Selbstbiographie für die Erkenntnis der Individualität zur Geltung. Auch die literarhistorische Forschung begann sich dem Phänomen zuzuwenden, wo nationale Kunstwerke wie „Dichtung und Wahrheit" oder Cellinis Vita dazu aufforderten oder die Probleme der Entstehung des psychologischen Romans in das Gebiet der Autobiographie hineinführten. Doch waren solche Versuche sehr vereinzelt und eine universalhistorische Behandlung der Gattung blieb aus. Auf Anregung des Herrn Stadtrat Prof. Walter Simon wurde von der Preußischen Akademie der Wissenschaften das Thema einer Geschichte der Selbstbiographie formuliert;[1]) das gab die Veranlassung zur Entstehung dieses Buches. Von den drei Bänden, die damals der Akademie vorgelegt wurden, erscheint hier zunächst der erste. Der zweite Band, der in kurzer Zeit folgen wird, behandelt die Entwicklung bei den neueren Völkern bis ins siebzehnte Jahrhundert; der dritte führt dann weiter bis zur Gegenwart.

Es schien, daß dieser lebendige Stoff auch einen allgemeineren, methodischen Vorzug habe. Isoliert, wie die Selbstbiographien auftreten, verlangen sie, um begriffen zu werden, ja schon um dar-

1) Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. 1900 S. 55. 1905 S. 686f.

stellbar zu sein, nach einer inneren Zusammenfassung. Diese konnte nicht mit der in Taine gipfelnden Geschichtschreibung in den Naturbedingungen des Menschendaseins gefunden werden, die schließlich nur auf Gleichförmigkeiten zurückführen, sondern es mußte versucht werden, die unsichtbaren Bedingungen und Zusammenhänge, die in der Geistesgeschichte wirken, auf diesem Teilgebiet des geistigen Lebens zu erfassen; sie führten wesentlich auf den Verlauf der europäischen Selbstbesinnung und Individualisierung zurück. So galt es, die Verbindung der historischen Erfahrung mit einem aus dieser selbst stammenden systematischen Verfahren durchzuführen, um zu historischen Begriffen für das Verständnis der menschlichen Individuation vorzudringen, und dies wurde ermöglicht, indem sich die vergleichende Betrachtung durch eine psychologische Methode ergänzte, welche vom erlebten Zusammenhang des Seelenlebens ausgeht und seine individuelle Inhaltlichkeit zu begreifen vermag. Diese Denkhaltung, die von der Kontinuität der deutschen Geistesphilosophie getragen wird, ist an den Namen Wilhelm Diltheys geknüpft. Auf seinen Arbeiten zur Grundlegung der Geisteswissenschaften fußt diese Geschichte die ihm in Dankbarkeit und Verehrung zugeeignet ist.

Bei dem Unternehmen, die Grenzen einer Literaturgattung zum erstenmal abzustecken, ist die freiere Bewegung doch auch mit Nachteilen verbunden; auf dem kaum bebauten Boden war die Auffindung des Materials vielfach von Zufällen abhängig. Manches wird mir entgangen sein, und angesichts der Zerstreuung der Arbeiten, die eine Beziehung zur Selbstbiographie haben, wäre ich für jede direkte Mitteilung dankbar. Schon jetzt bin ich verschiedenen Forschern für Nachweise verpflichtet: so den Herren Prof. G. Gröber, F. Leo, A. Morel-Fatio, Vittorio Rossi. Besonderen Dank aber schuldet dieser Band Herrn Prof. Paul Wendland, der das Manuskript gelesen und vielfach bereichert hat, sowie Herrn Dr. Herman Nohl, der über die Drucklegung als Freund gewacht hat. Herr Prof. H. Nohl war so gütig, die Revisionen zu lesen.

Charlottenburg, im August 1907.

Georg Misch.

INHALT.

Seite

Einleitung und Vorgeschichte 3
Der Begriff der autobiographischen Gattung. Ihre Formen bei den Völkern des alten Orients 3
Erster Teil. Die Entwicklung der Autobiographie in der hellenischen und attischen Epoche 39
Einleitung 41
Erstes Kapitel. Die Entdeckung der Individualität und ihr Verhältnis zur Autobiographie 49
Zweites Kapitel. Die Stellung der Autobiographie in der attischen Epoche 70
Zweiter Teil. Die Autobiographie in der hellenistischen und hellenistisch-römischen Epoche 97
Einleitung 99
Erstes Kapitel. Die Selbstbiographie im politischen Leben 118
1. Hellenistische Formen 118
2. Die autobiographische Produktion der römischen Staatsmänner . 124
3. Die Res gestae des Kaisers Augustus 157
Zweites Kapitel. Die Schriftsteller-Autobiographie und die Charakter-Analyse 171
Drittes Kapitel. Die Entwicklung der Autobiographie in der philosophischen und religiösen Bewegung 202
1. Die Anschauung der Persönlichkeit in Cicero 204
2. Die Selbstdarstellung in den realistischen Literaturformen 216
3. Die Darstellung der Individualität in der philosophischen Selbstbetrachtung. — Seneca. Epiktet. Mark Aurel 228
4. Die religiöse Selbstdarstellung und die Seelengeschichte 290
Dritter Teil. Die Blütezeit der Autobiographie im Ausgang des Altertums 341
Einleitung 343
Erstes Kapitel. Die allgemeinen Richtungen der Autobiographie . . . 356
Zweites Kapitel. Die Lyrik Gregors von Nazianz 383
Drittes Kapitel. Die Bekenntnisse Augustins 402
Viertes Kapitel. Die Ausläufer der antiken Autobiographie 440
Sachregister 467
Namenregister 470

EINLEITUNG

UND

VORGESCHICHTE

Die Selbstbiographie ist keine Literaturgattung wie die andern. Ihre Grenzen sind fließender und lassen sich nicht von außen festhalten und nach der Form bestimmen wie bei Epos oder Drama, die bei aller zeitlichen, nationalen und individuellen Vielgestaltigkeit der Schöpfungen doch in der Form einheitlich sich entfalten, nachdem ihr 'Urphänomen' aus dem dunkeln Boden ungeschiedenen Werdens aufstieg. Sie gehört ihrem Wesen nach zu den Neubildungen höherer Kulturstufen und ruht doch auf dem natürlichsten Grunde, auf dem Bedürfnis nach Aussprache und dem entgegenkommenden Interesse der anderen Menschen: sie ist selber eine Lebensäußerung, die an keine bestimmte Form gebunden ist. Sie ist reich an neuen Anfängen und das wirkliche Leben gibt sie ihr: wie die verschiedenen Zeiten verschiedene Daseinsformen erzeugen, in denen das Individuum sich mitzuteilen, sich darzustellen befugt ist, in der politischen und forensischen Öffentlichkeit oder in der Beichtpraxis, in dem Seelenverkehr der geistlichen Freunde oder in den häuslichen Überlieferungen einer bürgerlichen Aristokratie, nimmt die Selbstbiographie bis in die Form hinein die Übung des Lebens auf. Sie hat sich erst spät von jeder praktischen Bedingtheit gelöst, und so lebendig ist ihr Stoff, daß sie noch in einer späten Zeit, in der die Produktionskraft erlahmt war, Neues und Großes hat hervorbringen können. Und keine Form fast ist ihr fremd. Gebet, Selbstgespräch und Tatenbericht, fingierte Gerichtsrede oder rhetorische Deklamation, wissenschaftlich oder künstlerisch beschreibende Charakteristik, Lyrik und Beichte und literarisches Porträt, Familienchronik und höfische Memoiren, Geschichtserzählung rein stofflich, pragmatisch, entwicklungsgeschichtlich oder romanhaft, Roman und Biographie in ihren verschiedenen Arten, Epos und selbst Drama — in all diesen Formen hat die Autobiographie sich bewegt, und wenn sie so recht sie selbst ist und ein originaler Mensch sich in ihr darstellt, schafft sie die gegebenen Gattungen um oder bringt von sich aus eine unvergleichbare Form hervor.

Auf dieser Fülle der Formen, die sinnfällig macht, welches Leben die autobiographische Gattung in sich trägt, beruht vornehmlich die eigentümliche Fruchtbarkeit der Selbstbiographie für die objektive Erkenntnis des Menschen. Hinter allen geistigen Schöpfungen, und seien es die abstraktesten Begriffssysteme, findet unser Wirklichkeitssinn den Menschen. Wir lieben Tagebücher und Briefe als die sprechendsten Dokumente, die das formlos Tatsächliche in momentaner Gegenwart am wahrsten festzuhalten scheinen — und wiederum ist doch nichts wahrer und objektiver als innere Form, wenn sie ganz eigen ist; denn alle Form kommt nicht einseitig aus dem auffassenden Individuum, sondern zugleich aus dem Stoff: die Relation von Ich und Weltwirklichkeit ist die Grundtatsache des Lebens und alles Verständnisses des Lebens aus ihm selber. In der Autobiographie ist diese primäre Verbindung von Form und Sachgehalt intensiver und durchgreifender als in irgend einer Gattung der Kunst; und so verschieden auch ihre Bildungsgesetze sind, so viel unpersönliche Menschen auch sich in ihr dargestellt haben, die sich mit einem festen Schema begnügen konnten: ihr Wesen ist, daß die Form aus der konkreten erlebten Wirklichkeit einzigartig herauswächst, sodaß Individualität und Formgestalt eins werden. Sie ist wie das Leben weder reine Form noch Stoff für sich.

Sie ist nicht bloßer Stoff: die Selbstbiographien als lautere Quelle für spezielle historische Kenntnisse anzusehen, das widerstreitet in der Regel dem Charakter dieser Gattung; ist es doch eine allgemeine psychologische Einsicht, daß die Erinnerung nicht als mechanische Reproduktion von statten geht. Die Tatsächlichkeiten des Lebenslaufs, äußere so gut wie innere, verlieren eher an rein historischem Wahrheitswert dadurch, daß sie als Tatsachen des eigenen Lebens mitgeteilt werden, und fast jeder Selbstbiographie kann man einen Mangel an solcher Einzelwirklichkeit nachrechnen. Wo schon unsere gewöhnlichsten Erinnerungen von umgestaltenden Prozessen durchsetzt sind und selten von Täuschungen sich frei halten, hat die Total-Erinnerung des Selbstbiographen, selbst wenn sie ohne Tendenz vollzogen wird, in diesem Verstande alle Skepsis gegen sich. Äußere Fakta, die für uns ein kulturgeschichtliches Interesse haben, mögen öfters treu berichtet werden, und sie werden es in Zeiten einer positivistisch tagebuchmäßigen Auffassung, etwa in bürgerlichen Kulturen wie in der englischen Aufklärung: in der Reproduktion der inneren Erfahrungen und der religiösen zumal ist die Selbstbiographie ein Feld der

Selbsttäuschungen. Wie sollte sie auch von etwas anderem zeugen können als von dem jeweils vollendeten Bewußtsein der Individuen über sich selbst? Aber grade durch dieses Quellen aus dem persönlichsten gegenwärtigen Leben des Individuums, das die Vergangenheit in sich zusammenhält, gewinnt die Selbstbiographie ihre eigenste Kraft, mit der sie sich zu der Wahrheit der Dichtung erheben kann, ohne von der Bindung an den Stoff zu lassen. Die empirische Wirklichkeit gibt nur in gesteigerten Momenten einen Blick ins Ganze: dieses gesteigerte Durchleben, das rückschauend aus dem Ganzen gestaltet, schafft eine Ausdrucksform, die nicht anders als wahr sein kann. Die Umgestaltung tritt nicht in den Stoff hinein, sodaß er sich Kategorien fügen müßte, die nicht schon in ihm waren; je mehr Stil eine Autobiographie hat, um so ferner steht sie der Stilisierung: diese greift nur Platz, wenn die Selbstauffassung rein literarisch oder zum Spiel wird. Im Wesentlichen handelt es sich nicht um Vorstellungsformen, sondern um Lebenskategorien. Sie sind in ihrer Mannigfaltigkeit in den literarischen Formen der Selbstdarstellung objektiviert.

So müssen die autobiographischen Formen immer repräsentativ sein, in beschränkterem oder weiterem Maße je nach der Lebensmacht und Sphäre des Autors. Bei den Werken von der geringeren Art, die sich unter die Botmäßigkeit einer gegebenen Literaturgattung stellen, gehört die aufgenommene Form zu den jeweils vorherrschenden, die dem durchschnittlichen Lebensverhalten der Zeit entsprechen. Aber wo die Selbstbiographie aus eigenen Kräften von bedeutenden Persönlichkeiten aus dem Leben selbständig gestaltet wird, bringt sie eine höchste Art von Repräsentation: die Darstellung der Geistesverfassung der Zeiten in dem Stil eines überlegenen Menschen, der selbst an der Seele der Zeit mitschafft. Den Menschen in der Kunst der großen Individuen studieren — es ist der Kern, an dem die wissenschaftliche Analyse ihre historisch-psychologischen Mittel erproben muß, daß ihr die Individualität nicht vor dem Typus verschwinde, in einzelne Züge der individuellen Psyche sich auflöse oder, einer objektiven Auffassung entnommen, im Bereich des künstlerischen oder metaphysischen Nacherlebens verbleibe. In das Geheimnis der Persönlichkeit dringt gewiß kein Begriff, und das Herrliche dieser Tatsache, daß es für immer Unerschöpfliches in unserm Menschendasein gibt, ist für kein Ideal von Alleswissen hinzugeben. Aber in der inneren Form eines Werks und eines autobiographischen Kunstwerks zumal ist die

Persönlichkeit als Ganzes zu sehen und zu tasten, nicht in ihrem Wesensgrunde, aber als lebendige und doch feste Gestaltung, und der Stil so als Ganzheit aufgefaßt und beschrieben, vermag ein objektives, demonstrierbares Abbild von der Struktur der Individualität zu geben.

So erscheint in einer Geschichte der Autobiographie eine verlockende Aussicht: wie die Zeugnisse der Menschen von ihrem konkreten Dasein einander folgen, seien sie nun bloß typisch oder zugleich individuell, kommt in einer kontinuierlichen Reihe von Darstellungsformen Wandel und Dauer der Lebenskategorien zu realer Anschauung. Und die autobiographischen Schriften, scheinbar zufällig auftauchend und nur durch literarische Formbeziehungen verbunden, stehen in einem inneren Zusammenhang, der die Selbstbiographie als eine Gattung begreifen läßt, die sich stetig mit der allgemeinen Kultur der verschiedenen Zeiten und Völker bis in die Gegenwart entwickelt.

Jeder echte Zusammenhang wird aus den Sachen selber hervorgeholt, er gehört dem Leben an, als ein wirkender Teil und Bestandteil desselben. Wo aber liegt nun die Gliederung, kraft deren die Selbstbiographien, diese eigenwilligen Geschöpfe, zu einer Einheit zusammenkommen? Sie liegt nicht lediglich in der Kontinuität der europäischen Geistesgeschichte, durch deren immanente Entwicklung jeder Teilinhalt des geistigen Lebens und so auch die Selbstauffassung in ihrem empirisch festzustellenden Gange durch die Zeiten hin die innere Konsequenz gesetzmäßiger Bildung erhält. Sondern die Autobiographie hat in sich selber schon Struktur, weil sie verschiedene und zu einander gehörige Funktionen im Leben hat; ihre zusammengesetzte Einheit wächst heran und verwirklicht sich in immer neuen Eigenwerten in der Geschichte, und so baut sich der Zusammenhang auf, der die Leistungen der verschiedenen Epochen und Nationen und Persönlichkeiten in der autobiographischen Produktion zu einem in sich gegliederten Ganzen verbindet.

Kein Lebendiges ist eins
Immer ist's ein Vieles.

Vielfältig sind die Gründe, aus denen die Selbstbiographie als Lebensäußerung entsteht. Sie sind nicht pragmatisch auf die Motive zurückzuführen, die im Einzelsubjekt das Herausstellen des eigenen Ich bewirken, als Eitelkeit, Ruhmesverlangen, Fabulierlust, Reden und Bereden von Menschlichkeiten, Rechtfertigungstendenz,

Bekenntnisdrang und was derart mehr ist; die Selbstbiographie ist im ganzen nichts so Kleinmenschliches. Die Gliederung, die ihr eigen ist, geht aus jener Grundtatsache hervor, daß Ich und Welt uns zusammen gegeben sind; in der Mehrseitigkeit dieser Relation kann das Schwergewicht hinüber und herüber rücken, und so lassen sich einfache wesentliche Ansatzpunkte der Autobiographie unterscheiden. Selbstbesinnung, die in der Aussprache der inneren Erfahrung sich entfaltet; Aufnahme der tatsächlichen Wirklichkeit in der vielartigen Freude des Menschen an den eigenen und fremden Äußerungen; und unter den einzelnen Lebensbeziehungen vornehmlich die Selbstbehauptung des politischen Willens und die Relation des Schriftstellers zu seinem Werk und zum Publikum — das sind die wichtigsten Richtungen, die sich in der Geschichte der Selbstbiographie als formbildend erweisen, und jede für sich hat ihre Kontinuität in der Entwicklung ihrer Formen. Sie hängen so miteinander zusammen, daß der Mensch bei der Auffassung seiner Existenz von innen ausgehen kann oder von außen, und da besonders von der gesellschaftlichen Umwelt, und daß er, wenn er etwas gewirkt hat, sei es daß er in die Welt gestaltend eingriff oder daß er Werke hinstellte, sich an dies von ihm Hervorgebrachte hält. Unter diesen Antrieben hat die Selbstbesinnung den Vorrang. Nicht weil aus ihr die ersten autobiographischen Schriften gekommen wären, sondern weil sie unmittelbar am Ichbewußtsein arbeitet und daher den innersten, langhin erst gleichsam unterirdisch verlaufenden Zusammenhang der Selbstbiographien herstellt. Sie hat wieder verschiedene Seiten. Der empirischen Wirklichkeit zugewandt, erscheint sie als Nachdenklichkeit über Charakter und Beziehungen der Menschen, über Schicksal und Richtungen des Lebens und treibt die Sprüche und Lehren der Lebenskunst, der Klugheit oder Weisheit hervor, die bei den verschiedensten Völkern einen Beginn der Geisteswissenschaft bedeuten; sie fördern die Selbstbiographie, sobald sie sich dazu erheben, den Zusammenhang des menschlichen Daseins bewußt zu machen. Auf noch ursprünglicherem Boden baut sich die Besinnung über den Menschen in den religiösen Konzeptionen an, die eine Seele von dem vergänglichen Teil des Menschen sondern: hier führt die Verinnerlichung und Versittlichung des Verkehrs mit dem Übersinnlichen zu den Lehren von den Wegen der Seele; aus ihnen schöpft die Autobiographie auf ihren höheren Stufen. Der eigenste Kern der europäischen Selbstbesinnung aber ist die Gestaltung des Lebens aus

dem Bewußtsein der Persönlichkeit. Dieses Bewußtsein gehört nicht zum gemeinsamen Besitz der Völker, im hellen Licht steigernder Kulturarbeit ist es allmählich erworben worden, es kennt die mannigfaltigsten Weisen und Stufen, und auch die anderen Richtungen, die Lebensweisheit und die Erhebung zum Ewigen, gewinnen erst durch die Verbindung mit dem Persönlichkeitsbewußtsein ihre diesseitige Vollendung — in solcher Selbstbesinnung wirkt die Autobiographie mit an der Befreiung und Vertiefung des Lebens.

Alle diese Richtungen sind nicht rein als Gesichtspunkte und Spiegelungen, sondern als Lebenssachen zu verstehen. Sie sind in Wirklichkeit nur als eigenartige Gestalten da, wie die geschichtliche und individuelle Lage sie mit sich bringt. Und wie sie so nach und nebeneinander immer anders auftreten und doch in inneren Beziehungen stehen, indem bald die eine bald die andere überwiegt oder alle zusammenkommen, geben sie unserer Geschichte eine durchgreifende Gliederung, die weit genug ist, die Vielgestaltigkeit in sich aufzunehmen und die Individuen in ihrem Eigenwert festzuhalten, ohne die Notwendigkeiten der Entwicklung auszuschalten. Die Selbstbiographien auch von unbedeutenden Geistern leben für sich fort, sie werden mehr gelesen als gelobt, und zumal die großen Werke bedürfen keiner historischen Behandlung, damit ihre Menschlichkeitsfülle fruchtbar erhalten bleibe. Sie als Bildungen einer Gattung begreifen, bedeutet nicht, sie in eine Spezialität einengen, um sie zu einer vorher nicht vorhandenen Einheit zusammenzuspannen, sondern den Umfang von Originalität bestimmen, mit dem sie eine dauernd menschliche Aufgabe gelöst haben. Und es ist ein Kriterium dafür, daß es der historischen Auffassung möglich ist, dem einzig kraftgebenden Ziel sich zu nähern, die Dinge zu erkennen, wie sie in Wirklichkeit zusammenhängen: wenn der scheinbar als ein Gemisch vorhandene und nur subjektiv zusammengefaßte Stoff sich unverkürzt in die Gliederung fügt.

Diese Struktur, die den Begriff der Autobiographie definiert, gibt nun der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung einen Maßstab, dessen sie bedarf, um die Bedeutung der ersten Gestalten zu beurteilen, in denen die autobiographische Gattung in der europäischen Literatur für uns da ist. Denn die Fakta sind hier dünn gesät. Vollständige Selbstbiographien im strengen Verstande sind uns aus dem griechisch-römischen Schrifttum bis in die Zeit

Augustins kaum acht erhalten, und die Vorstellung, die man aus ihnen allein, ohne Betrachtung der tieferen Entwicklungen, gewinnen würde, müßte den Anschein erwecken, daß die alte Welt dem Begriff vom Wesen der europäischen Selbstbiographie widerspricht; dieser wäre eine unwahre Generalisierung des Sachverhalts der neueren Zeit. Nimmt man das erste literarische Dokument der Gattung als den Anfang — es stammt von Isokrates —, so wäre sie auf einem im menschlichen Sinne recht untergeordneten Gebiet des Lebens entstanden, wie das griechische Rhetorentum das ist; und wie die rhetorisch-formale Auffassung der Aufgabe weiterwirkte, würde das nicht nur als eine Schranke, sondern als das positive Wesen der antiken Selbstdarstellung erscheinen: erst mit dem Eintritt der christlichen Erfahrung in die antike Kultur hätte sie ihre Wurzeln tiefer geschlagen. In Wirklichkeit ist für all jene Richtungen der Selbstbiographie im Altertum der Grund gelegt worden, und das Werk Augustins ist nicht ein Anfang, sondern eine Vollendung. Die in der weiteren europäischen Kultur ganz singuläre Geringfügigkeit der Autobiographie in der nationalen griechischen Epoche ist eine Tatsache, aber sie zerstört das Wesen der Gattung nicht: diese konnte an ihrem sichtbaren Teil klein sein, während grade in ihren tieferen Lagen etwas Neues im Werden war.

Um so notwendiger ist es, aus der Erfahrung sich dessen zu versichern, daß die Autobiographie etwas dauernd Menschliches ist. Auf primitive Bildungen kann eine Geschichte nicht zurückgreifen, die es nur mit den komplizierteren Phänomenen des Geisteslebens zu tun hat. Aber es bieten sich ihr in den alten Kulturen, aus denen die ersten uns bekannten Schriftdenkmäler der Menschheit stammen, Dokumente dar, die das Vorhandensein der Autobiographie bezeugen. So beschränkt diese Anknüpfung ist, sie erweitert doch den Gesichtskreis und ermöglicht es, die Leistungen des späteren Altertums in der Autobiographie zu würdigen. Und nur indem sie sich die verschiedenen Möglichkeiten bewußt macht, die im Menschen liegen, schafft sich die Entwicklungsgeschichte eine sichere Grundlage; sie muß von der Vielheit ausgehen und nicht von einer Urform, die sich differenzierte; sie verstümmelt die Wirklichkeit und wird zur Konstruktion, wenn sie sich von der Anschauung der höchsten Formen leiten läßt, welche eine Gattung erreicht hat, und nun von da aus alle Bildungen als Keime und Strebungen zu einem bestimmten Ziel hin begreift.

DIE AUTOBIOGRAPHIE BEI DEN VÖLKERN DES ALTEN ORIENTS.

Unerwartet zahlreich kommen uns bei den alten Völkern des Ostens autobiographische Dokumente entgegen, und zwar wesentlich aus der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Kultur — so zahlreich, daß sie, wenn wir sie vollständig überschauen könnten, numerisch kaum zurückstünden hinter den Erzeugnissen, welche unsere Gattung bei den klassischen und neueren Völkern bis zur autobiographischen Massenproduktion seit dem Ausgang der Renaissance, also in einem annähernd gleichen Zeitraum von etwa zwei Jahrtausenden, aufzuweisen hat. In dieser Fülle ist eine unendliche Armut an Individuellem: — es widerspricht überhaupt fast durchweg dem Charakter dieser Dokumente, nach der Äußerung persönlichen Innenlebens in ihnen zu suchen. Reihenweise, in mehr oder minder großer Gleichförmigkeit treten sie zusammen als Ausdruck fester Gewöhnungen und traditioneller Formen der Selbstdarstellung.

So lagern sich noch vor die Entwicklung der Individualität gleichsam kollektivistische Erscheinungen der Autobiographie. Sie sind die zeitlich ersten Bildungen der Gattung, die uns nachweisbar sind, bis ins zweite und dritte Jahrtausend reichen sie zurück. Sie treten fertig vor uns hin in voll entwickelten Kulturen, um deren Entstehung Geheimnis liegt. So können wir sie nur positivistisch, von außen hinstellen als Gegebenheiten, die uns von Alters her eine Regelmäßigkeit verraten, mit der die Selbstbiographie aus der Natur des Menschen und seiner Stellung zur Welt hervorgeht. Und wie merkwürdig ist es, in das Menschenwesen hineinzublicken, ehe es seinen Schwerpunkt in dem Bewußtsein der Person fand! Der ganze Abstand von der europäischen Selbstauffassung tritt zu Tage, die wir vornehmlich den Griechen danken. In aller Fremdheit bleibt doch etwas zurück, das nur in der Form, wie es sich äußert, uns fremd ist. Was die Menschen zuerst dazu geführt hat, ihr Selbstgefühl biographisch zu fixieren, ist eine unbeschränkte und sozusagen animalische Verherrlichung des eigenen Daseins. Diese Selbstverherrlichung ist mit einer solchen Selbstverständlichkeit und Ausschließlichkeit nicht mehr wieder aufgekommen und insofern eine einmalige geschichtliche Erscheinung, wie denn auch die orientalischen Despoten, die im Verein mit den Spitzen ihrer

Beamtenschaft in diesen Dokumenten reden, in einer unerreichten Machtstellung und in deren höfischem Dunstkreise lebten. Aber zugleich ist damit ein erstes typisches Verhalten in der biographischen Auffassung gegeben, das für die antike Selbstdarstellung überhaupt weithin charakteristisch ist: es richtet den Überblick über das Leben nur auf die Punkte höchsten Selbstgefühls und projiziert diese gleichsam auf eine Fläche, um das, was von der eigenen Existenz dauern soll, sei es nun eine Summe von Macht und Herrlichkeit und Genüssen, sei es, wie später, der Charakter, ohne die Idee einer Entwicklung festzuhalten. Und es sind wesentliche und dauernde Antriebe der Selbstdarstellung, die hier zum Beginn für uns, aber doch schon in relativ späten Zeiten, sichtbar werden. Aus der Sorge des Lebenden für sein Leben nach dem Tode breitet sich bei den Ägyptern im Zusammenhang der religiösen Gebräuche, die dem Verstorbenen die Fortexistenz sichern sollen, die Sitte autobiographischer Darstellungen aus. Weiter tritt das Motiv hervor, das ein entscheidender Ausgangspunkt der historischen Literatur überhaupt ist: daß die Tatmenschen sich ein dauerndes Monument aufrichten, um den Ruhm ihres Namens und ihrer Taten den Zeitgenossen und Nachkommen zu verkünden. Hier wie dort erscheint das geschriebene Wort in der Regel mit der bildnerischen Darstellung verbunden. Endlich gewahren wir ein allgemeinstes formales Moment: die Übung der Icherzählung, die Einkleidung von historischen und auch von erfundenen Erzählungen in die Form, daß der Held der Geschichte zugleich der Berichtende ist; diese in der Weltliteratur so einflußreiche Darstellungsweise begegnet uns hier als eine alte und vielleicht ursprüngliche und naive Form. —

Die ägyptische Religion erscheint uns heute in dem Zwielicht einer altüberkommenen Bewunderung, welche alle Weisheit und allen Tiefsinn in den Geistesgebilden einer uralten Kultur suchen mochte, und einer noch unvollendeten realistischen Anschauung, welche die praktische Abzweckung und Bedingtheit, ja ein „törichtes" Sichverwirren inmitten der sonderbar mächtigen Gestaltungen erkennt. Soviel ist doch ganz sicher: in diesen religiösen Anschauungen, die so durchgreifend wie nichts sonst in der Geschichte der Ägypter gewirkt haben, nimmt der Totenkult, der eine der wesentlichen Wurzeln religiösen Lebens überhaupt ist, in höchst denkwürdiger Weise die zentrale Stelle ein. Um diesen Mittel-

punkt nun kristallisiert sich dauernd, was von Antrieben zur Biographie bei den Ägyptern ausgebildet ist. Und doch ist in diesen Biographien nicht ein seelisch-religiöser Gehalt, sondern die Freuden und Beschäftigungen des Alltags samt den Rühmlichkeiten der Taten und der Karriere sind ihr Gegenstand, bis das Moralische dazukommt. Es ist, als wollte die Geschichte mit verblüffender Sinnfälligkeit an das irrationale Wesen des Menschen mahnen: in den Stätten der Toten beginnt hier die Selbstbiographie mit dem Alltagsbegriff von Leben. Die erdgebundenen Vorstellungen der alten Ägypter über das Leben nach dem Tode, die sich inmitten der Entwicklung der Spekulationen über Seele und Gott doch immer erhielten, haben dahin gewirkt, daß die Sorge für jenseitige Unsterblichkeit sich hier zu der Verewigung des diesseitigen Daseins der Individuen aus- und umgestalten konnte. Bei den anderen Völkern hat sich aus gleichen Vorstellungen eine ähnliche Fürsorge für die Scheinexistenz der Toten ausgebildet, aber nirgends ist ein solcher Kultus so hartnäckig durchgeführt und festgehalten worden, durch Jahrtausende einer hohen Kultur, deren Mittel, die Schrift und die bildende Kunst vor allem, er in seinen Dienst genommen hat. Die freier und heller gewordene Lebensführung der vornehmen Welt konnte sich in fröhlichen Totenfesten und Dekorationen in die Gräber verlegen, sodaß diese im Ausgang des zweiten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung uns „fast als Denkmäler eines ruhmvollen Lebenslaufes erscheinen".[1])

Man kennt die gewaltigen Grabbauten, die die Pharaonen und die Großen des Reichs, Großgrundbesitzer und hohe Beamte, denen die Könige in der Regel die Mittel dazu hergaben, sich errichteten: als eine 'Wohnung der Ewigkeit' wie die Ägypter sagen. Gedenkt man dieser Pyramiden, Mastabas, Felsengräber und ganzen Städte von Toten-Behausungen, in denen der 'Grabherr' die Verehrung seitens seiner Nachkommen und auch eigener Priester empfing, so ermißt man mit Scheu und Schauer die Intensität des hier zugrunde liegenden Glaubens. Wenn alle Völker auf einer gewissen Kulturstufe sich Ideen bilden, die in Angst oder Hoffnung in die unfaßbare Tatsache des Todes hinabtasten, und von einer 'Seele' wissen, die das sterbliche Teil überdauert, so haben die Ägypter seit Alters bei einer wuchernden Vielheit solcher Vorstellungen von der Fortexistenz eine feste Forderung: die leibhaftige Person des

1) Vgl. A. Erman, Die ägyptische Religion (1905). S. 137. 121. 87ff.

Toten muß erhalten werden. Sie wissen nicht nur von der Seele, die in den Himmel eingeht zu erdengleichem, aber dauerndem und paradiesisch herrlichem Dasein, die in der Unterwelt ausruhen und unter den Menschen in allen Gestalten sich bewegen kann, sondern sie hoffen auch auf eine wenigstens zeitweilige Wiederbelebung des Leibes. So unterscheiden sie neben der Seele noch eine besondere unsichtbare und vorstellungsmäßig ganz unbestimmte Lebenskraft, die gleichfalls mit dem Tode nicht für immer vergeht; sie haben einen Namen dafür: es ist der 'Ka' des betreffenden Individuums, und die Form, das Unsichtbare für die religiöse Praxis festzuhalten, ist hier die Porträtstatue des Individuums. Für diesen Ka, dem der tote Körper wieder verbunden werden, 'mit ihm gehen' soll, werden die Gräber gebaut und gepflegt; sie heißen 'das Haus des Ka'. Er ist, schon um seinen Zweck erfüllen zu können, an die Erhaltung des Körpers gebunden, und damit es ihm wohlergehe, bedarf er der Nahrung. Der Totenkult setzt bei der Sorge um solche Konservierung ein. Die Mumie wird in einem unzugänglich gemachten Schacht des Grabbaus für ewig geborgen, in verschlossenen Särgen, die doch mittels eines Symbols das Heraussteigen des Wiederbelebten ermöglichen; und Essen und Trinken bereitzustellen, um dieses „unerschöpfliche Thema der Ernährung" dreht sich in den älteren Zeiten alles. Und nun ist das in unserem Zusammenhang entscheidende Moment, daß dieser Dienst, wo die äußeren Mittel dazu vorhanden sind, sich nicht wie bei andern Völkern mit der einfachen Art von Toten-Versorgung begnügt, die durch Opfer und Mitgabe verschiedener Scheingeräte und Gegenstände, die dem Verstorbenen zugehörten, geschieht: vielmehr die ganze bürgerliche, wirtschaftliche Existenz des Verstorbenen soll auf dauernde Weise als Wirklichkeit konserviert werden. Hier setzt eine Symbolik ein, wie sie der religiösen Vorstellungsweise eigen ist: Darstellung in Bild und Wort dient als Stellvertretung für das real nicht wiedererweckbare Leben. Sie sollten die Wirklichkeit selber bringen, die sie vorstellten: sie öffneten doch der Darstellung der Wirklichkeit ein Recht, das sich selbständiger durchsetzen konnte, sobald die religiösen Interessen eine andere Richtung nahmen. Statuen nicht nur des Verstorbenen — und zwar oft mehrere zur Sicherheit —, sondern auch seines Gesindes, Bilder, die ihn mit Weib und Kind an dem mit Opfergaben beladenen Tische zeigen: zu dieser älteren Ausstattung kommen Szenen aus Haushalt und Gewerbe, aus Amtsführung und Hofdienst, Schilde-

rungen aus dem Leben, „Ackerbau und Vogelfang, Handwerker und Schiffer, Musiker und Tänzerinnen, Schlachten und Keltern und was sonst immer einem vornehmen Ägypter erfreulich und interessant erschien.“ [1]) Das bedeckt in bunten Bildern die Wände der Grabkammern, die zu einladenden Festräumen werden, die Freude am anekdotischen Detail der Lebensschilderung durchbricht den religiösen Versorgungszweck und in der großen Zeit des „neuen Reichs“ (seit 1500), die die mächtige Erweiterung Ägyptens über die nationalen Grenzen hinaus brachte, ist in einer für den Individuationsprozeß typischen Verbindung der Universalisierung des Weltbildes mit einer Verinnerlichung der Religion eine Umwendung in dem Sinne vollzogen, daß die vergangene konkrete Existenz, die reale Person des Verstorbenen den vornehmlichen und, wie es scheint, für sich bestehenden Vorwurf der Darstellungen bildet.

Zu der Einrichtung der ewigen Wohnung gehört nun auch — und nicht erst seit dieser Wendung, sondern von Alters her — eine Biographie des Verstorbenen, die oft eine Autobiographie ist: er selbst erzählt in erster Person vom Gang seines Lebens oder vielmehr lediglich von dem, was ihm als Glanz und Glück seines Daseins galt. Ob diese Selbstdarstellung ursprünglich einbezogen war in den Zusammenhang der religiösen Veranstaltungen, die das fortexistierende Wesen im Besitz von all dem, was sein irdisches Leben wertvoll und genußreich gemacht hatte, erhalten sollten? Schon auf der ältesten uns erreichbaren Stufe erscheinen die primitiven Anschauungen vom Leben nach dem Tode überwachsen von den Vorstellungen einer seligen, an Reinheit der Seele geknüpften Unsterblichkeit, die aus der Entwicklung der Osirismysterien kamen und zuhöchst in einer pantheistischen Religiosität, die in der Epoche des neuen Reichs einmal ans Licht trat, die Vereinigung der Seele mit dem Sonnengott, dem Einen Gott aus dem alles Leben hervorgeht, zum Ziel der religiösen Übungen machten. Aber diese höchsten Schichten des Glaubens haben die tieferen nicht verdrängt, sondern mit einer für die Entwicklungsweise dieses Volkes — soweit wir sie verstehen — charakteristischen Art von Addition haben sie sich nebeneinander abgelagert. Was einst religiöses Leben war, erhielt sich als Formel und Zauber, die Erhaltung der leibhaftigen Existenz, an die der Totenkult gebunden

1) Erman a. O. S. 121 cf. 137.

blieb, wurde frei für außerreligiöse Interessen; die Motive der biographischen Selbstdarstellung konnten mit dem Verblassen der ursprünglichen Zwecke immer weltlicher werden: das Verlangen nach Ruhm und Fortleben im Gedächtnis der Nachwelt kam auf dem Urboden der Religion empor. Seinen eigenen Namen „zu ewiger Dauer im Munde der Lebenden" zu bringen, wird mehrfach ausdrücklich als Motiv in den Grabinschriften angegeben. Und stärker noch stellen die Könige, die die riesenhaften Tempel ihren Göttern bauen, die ihnen ewiges Leben und Sieg und Nachruhm verleihen werden, den Selbstverherrlichungszweck der religiösen Leistungen heraus: seit alters setzt jede Weihinschrift, ehe sie auch nur den Tempel nennt, so ein: 'Er hat dieses gemacht als sein Denkmal'.[1])

Bis in die Zeit ungefähr um 3000 können wir die biographischen Inschriften in den Grabbauten zurückverfolgen. Aus dem alten Reich von Memphis und auch schon aus der „ältesten Periode" haben wir, von den Großen des königlichen Hofes, einzelne solche Dokumente, die sich durch ihre kürzere und einfachere Fassung gegen die späteren Erzeugnisse abheben; etwa von einem Oberjägermeister, unter dessen Erfolgen auch sein schönes Haus und sein schöner Garten stehn, oder von einem gewissen Ptahschepes, in dessen Biographie neben den Ehren und Würden auch erzählt wird, daß er am Hofe jenes Menkaura, der die dritte Pyramide von Gizeh erbaut hat, erzogen war.[2]) Zahlreicher und ausführlicher kommen uns dann die biographischen Texte aus den Gräbern von hohen Beamten seit der Epoche der 12. Dynastie (ca. 2000), die in friedlicher Machtentfaltung die Blütezeit der altägyptischen Literatur heraufführte, und endlich das neue Reich, das um die Mitte des 16. Jahrhunderts v. Chr. einsetzt, läßt uns die Ausbreitung dieser Gewohnheit recht ausgiebig erkennen. Ein Gang in unsere Museen gibt eine Anschauung von den Totenstelen und Statuen mit autobiographischer Inschrift.

Welches ist nun die Stellung dieser Lebenszeugnisse zu der

---

1) Vgl. Erman a. O. S. 55f.

2) Meten (3. Dyn.) cf. Erman a. O. S. 120. — Ptahschepses (28 Jh.) bei E. de Rougé, Recherches sur les monuments des Premières Dynasties p. 66sq. Hier ist nicht die Ichform zu sehen, statt dessen die Beschließung fast jeden Satzes mit dem Eigennamen Ptahschepses. In einer andern Biographie aus derselben Epoche — ib. p. 113 — erscheint aber die Ichform. Eine ausführlichere Biographie in Ichform — 6 SS. in der Übersetzung — die des Gouverneurs Una aus der 6. Dynastie (spätestens 26. Jahrh.), Records of the Past, N. S. II p. 4—10.

Individualisierung, die mit solcher biographischen Übung gegeben scheint? Der Sachverhalt ist auch hier wieder so merkwürdig wie alles bei diesem merkwürdigen Volk. Auf einem Gebiet ist die Darstellung des Menschen ganz persönlich: die bildende Kunst, eine individualisierende Plastik, gibt als Abbild des Ka das Aussehen des Verstorbenen mit seinen charakteristischen Zügen wieder. Und diese Richtung gehört der ältesten uns bekannten Kunstepoche an, während späterhin die Bindung an einen schematisierenden Kanon Platz greift und dann grade im neuen Reich, wo das Leben persönlicher wurde, die Statue des Verstorbenen gleich den anderen Requisiten des Totenwesens fabrikmäßig[1]) hergestellt wird. Die Statuen aus dem alten Reich zeigen durch vollendeten Realismus frappierende Porträtköpfe, wie denn die Wohnung des Ka eine möglichst genaue und lebendige Verkörperung des Individuums forderte; nur der Körper wird für den Ka idealisiert, in dem Sinne, daß der Mensch in der Vollkraft des physischen Daseins und in würdiger Haltung aufgefaßt wird. Dagegen sind die Biographieen nie dazu vorgedrungen, die Lebensäußerungen von einem Ich aus zusammenzufassen, wie das der Vorstellung vom Ka entsprechen mochte. Es handelt sich in ihnen, selbst wenn es zu einer zeitlich fortschreitenden Erzählung kommt, nur um die Summierung dessen, was den vulgären Begriff des Lebens an Erfreulichem füllt, und dieser Begriff wird noch beschränkt durch den höfischen Gesichtskreis der vornehmen Stände: vom privaten Leben kommt nichts zu Tage, es sei denn die Familien-Genealogie und der dem Ägypter so wichtige Kindersegen; die öffentliche Tätigkeit gibt den Inhalt, und dabei handelt es sich nun vornehmlich um die Beziehungen zum König, womöglich von der Kindheit an. So bedeutet Lebenslauf: wie weit man es in Ämtern und Titulaturen gebracht hat; die Kriegstaten, die man erzählt, gehen in Beförderungen und Belohnungen, Geschenken an Grundbesitz, Sklaven aus der Kriegsbeute usf. auf, es kommen zu Hauf die Ruhmestitel im Dienste eines Gottes oder des Königs, der ja selbst als Gott galt, und das gleichförmige Thema wird nur in der Abwandlung unterschiedlich. Nicht der betreffende Mensch, sondern der König, an dessen Unternehmungen und Gnadenerweisungen er Anteil hatte, steht im Mittelpunkt des Berichts. Sich gegen die andern abzuheben, das wird auf die Weise erzielt, daß fast jeder ein solches

1) Vgl. Erman a. O. S. 140.

Leben als ein Höchstes von Herrlichkeit darstellt, das kein anderer so wie er erreicht habe, und auch dabei ist das Verhältnis zum Könige der vorherrschende Gesichtspunkt. „Ich war der Stolz der Seele des Königs". „Ich war der Einziggeliebte des Königs ohne meines gleichen darin zu haben." „Mein Lob erreichte den Himmel." Auch die Betonung der moralischen Eigenschaften des Verstorbenen, die in den Inschriften bald eine große Rolle spielte und zur Ausbildung einer festen biographischen Kategorie „Lebenswandel" geführt zu haben scheint, hatte nicht die Folge, daß der Charakter das Leben als Einheit begreifen ließ. Und die persönlichere Richtung des neuen Reichs hat in den Biographien nur dahin gewirkt, daß das vielfältige Tun des einzelnen in den stereotypen Situationen: wie er gearbeitet hat, Fertigkeiten zeigte, vom König belohnt wurde, sich vergnügte usf. in Bild und Schrift detailliert festgehalten wurde. In der europäischen Kultur kennen wir nur eine Epoche der Selbstbiographie, in der die Außenwirklichkeit des Einzeldaseins so sinnfällig bunt aufgenommen wurde: die Renaissance. Und man muß diese ägyptischen Grabinschriften aus dem neuen Reich kennen, um ganz zu würdigen, welcher Weg zurückgelegt sein mußte, damit solche Auffassungsweise ein Mittel für die Persönlichkeit werden konnte, sich selber auszudrücken.

Ein reich ausgeführtes biographisches Denkmal aus der Blütezeit des neuen Reichs in dem Felsengrabe eines Magnaten, der Inni heißt und die üblichen langatmigen Titel und Prädikate als weiser Ratgeber des Königs, geachtet beim König und den Menschen, als Leiter verschiedener Bauten und Schatzmeister führt, setzt sich folgendermaßen zusammen. Auf einem Denkstein die Erzählung des Lebenslaufes nach den Regierungen der vier Könige, denen er gedient hat; und noch eine biographische Inschrift auf einem zweiten Denkstein. An der Decke eine Inschrift, in der Inni von seinem Lebenswandel spricht. Und auf den Wänden die Bilder aus seinem Leben mit längeren Beischriften: Inni nimmt Geschenke des Königs für den Gott Ammon in Empfang, darunter Neger aus der Kriegsbeute; er besichtigt die Schätze des Ammontempels und überwacht das Abwägen der monatlichen Weihrauchrationen für verschiedene Heiligtümer; er beaufsichtigt das Vermessen des Getreides, das Herbeibringen des Viehs und dergleichen; er besucht seinen Landsitz im Delta und besichtigt seine Viehherden dort; er ergeht sich in dem Baumgarten, den er sich gleich dem König auf dem Westufer Thebens angelegt hatte. Sonst sieht

und hört man etwa noch von einem Grabherrn, wie er Vögel mit dem Wurfholz jagte, auf einer amtlichen Reise unterwegs die Feldarbeiter ermunterte, die mit der neuen Aussaat beschäftigt waren, dem Fisch- und Vogelfang zusah usf.[1])

Die Ichform dieser Biographen setzt entweder ohne weitere Einführung als etwa die Opferformel oder eine umständliche Angabe des Datums ein oder mit der nicht nur im Orient stereotyen[2]) Anfangsformel: N. N. spricht: Ich ... In welchem Umfang die Geschilderten an der Abfassung ihrer Biographie beteiligt waren, ist uns nicht feststellbar — zuweilen hört man, daß nicht der Grabherr selbst, sondern ein Nachkomme von ihm die Inschrift verfertigt hat oder daß Familienpapiere benutzt oder vermißt wurden. Das Wesentliche bleibt, daß es sich um einen festen, gewiß auch stilistisch festgelegten Brauch handelt, der, wenn der Beteiligte ihm nicht selbst genügen konnte, zum mindesten in seiner Vorstellung als eine seiner vornehmsten Angelegenheiten herrschte.

Besonderes Interesse hat der Umkreis der moralischen Eigenschaften, die die Biographen an sich feststellen. Es sind teils national bestimmte Tugendforderungen wie die pietätvolle Sorge für die Erhaltung der Ahnengräber, teils Regelmäßigkeiten der bürgerlichen Moral, wie die Liebe zu Eltern und Geschwistern, oder daß etwa ein Oberrichter sich rühmt, er habe das Zünglein der Wage an Richtigkeit übertroffen, habe gewußt, was in jedem Menschen verborgen war, gut zugehört und weise gesprochen. Es werden auch die rein menschlichen Vorzüge und zumal die Güte verewigt, deren allgemeine Geltung von der hohen sittlichen Kultur der Ägypter zeugt. „Ich trat aus der Tür meines Hauses mit wohlwollendem Herzen, ich stand da mit erfrischender Hand ... Mild war das Herz, leer von aufbrausendem Zorn ...“ Häufig rühmt man sich, der Vater der Vaterlosen, der Gatte der Witwen, die Stütze der Geringen gewesen zu sein, hie und da auch einmal einfach, Gott im Herzen getragen zu haben. Da sind vor allem die zahlreich wiederkehrenden Wendungen in den

1) Inni u. andere Selbstbiographen nach den Angaben von Sethe, Urkunden des äg. Altertums hrsg. v. Steindorff. IV Urk. der 18. Dyn. Histor.-biogr. Urk. 1905. Übersetzungen z. B. Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1873 (18. Dyn.) A. Erman, Ägypten und äg. Leben 1885. S. 415. 131. Brugsch, Gesch. Ägyptens S. 170. 246.

2) Über die τάδε λέγει-Formel vgl. Gerhard, Untersuchungen zum Brief. Philologus LXIV. 1905.

Grab-Biographien der Magnaten, die als die Herren zahlloser Knechte ihre sozialen Tugenden rühmen, daß sie nicht nur das Recht nicht gebeugt, sondern auch bei Not und Elend hilfreich gewesen. „Kein unmündiges Kind habe ich bedrückt, keine Witwe bedrängt, keinen Bauern vertrieben, keinen Hirten verjagt, keinem Fünfhand-Meister seine Leute zum Frohndienst genommen. Niemand war elend zu meiner Zeit, niemand hungrig in meinen Tagen; denn wenn es Hungersnot gab, hatte ich alle Felder des Gaues bestellt ... So fristete ich das Leben seiner Bewohner, ich gab hin, was der Gau an Speise lieferte, so daß kein Hungriger im Lande war; ich spendete der Witwe ebenso wie der verehelichten Frau. Nicht zog ich den Großen vor dem Geringen vor bei all dem, was ich gab. Und wenn die Überschwemmungen des Nils groß waren und die Landbesitzer reich waren in allen Dingen, schlug ich die Felder nicht mit einer neuen Auflage.“[1]) Es sind das wohl gewiß meist nur „poetische Phrasen“, aber in der stereotypen Redeweise, die von den schriftkundigen Verfertigern geübt wird, wirkt doch eine Art der Auffassung, die in den gesellschaftlich bestimmten Formen der Autobiographie regelmäßig wiederkehrt: daß ein herrschendes Ideal von Moralität aufgenommen und nach diesem die Biographie eingerichtet wird.

Dieses Hervortreten des Moralischen hängt mit der wesentlichsten Veränderung in den religiösen Vorstellungen der Ägypter zusammen: sie hat noch eine besondere Bedeutung für die Autobiographie. Denn so sehr auch immer die materiellen und magischen Mittel der alten, von jeder Moralität unabhängigen Methodik des Totenkultes in Verwendung blieben, durch den Osirisglauben wurde doch die Hoffnung auf seliges Leben auch an eine sittliche Rechtfertigung des Toten gebunden. Und diese Idee der Verantwortung hat in der eigentümlichen Praxis des Totendienstes wieder ihre schriftliche Verfestigung in einer Form der Selbstrechtfertigung gefunden. Es ist eine Form, die man als Beichte bezeichnen kann, wenn man an der Beichte nicht den Ausdruck des Sündenbewußtseins, sondern nur die Bekenntnisstellung der Einzelseele der Gottheit gegenüber hervor-

1) Grab-Inschriften aus der 12. und 13. Dynastie, die des Baba und Ameni nach der Übersetzung von Brugsch, Gesch. Ägyptens S. 245. 130f und G. Maspero, la grande inscription de Beni-Hassan, Recueil des travaux relatifs à la philol. égyptienne 1870 I. p. 174f. Mentuhotep bei Erman, Ägypten u. äg. Leben (1885) S. 131.

hebt. Sie gehört zu jener tiefen und auch für die europäische Geistesgeschichte so bedeutsamen Konzeption der Ägypter von einem Totengericht in der Unterwelt[1]): in einer großen Halle, der ‚Halle der beiden Wahrheiten', in welcher Osiris thront und die zweiundvierzig Richter der Toten sitzen, wird das Hérz des Toten auf einer Wage geprüft, ob es leichter sei als die Wahrheit; und ehe der Tote sein Herz zum Wägen gibt, legt er, von der Göttin der Wahrheit in der Halle empfangen, das Antlitz des Gottes schauend, ein Bekenntnis seiner Sündenreinheit ab. Dieses Bekenntnis hat man, wie man es sich vorstellte, im vorauf aufgezeichnet und gibt es dem Verstorbenen mit ins Grab. Daß der Mensch auch vor Gott nichts als Gutes von sich sagen will, das ist nur wieder mit schärferem Gesicht jene Grundgesinnung, die etwas Unvorteilhaftes am Innen- oder Außenwesen des eigenen Selbst zu berühren sich scheut: dem Sündengefühl Worte zu geben, das kam erst mit der Wendung nach innen in der persönlich werdenden Religion des neuen Reichs.[2]) Aber die religiöse Rechtfertigungsstellung als solche, wie sie uns hier zuerst entgegentritt, ist eine Erscheinung, bei der wir verweilen müssen: sie führt zu einer allgemeineren Orientierung über den starken Zweig der Selbstbiographie, der aus der religiösen Selbstbesinnung hervorgehen wird.

Die Übung eines Bekenntnisses oder einer Beichte finden wir bereits bei einzelnen Völkern einer niederen Kultur, wo sie an die Herrschaft eines organisierten Priesterstandes geknüpft ist. Und wenn auch mönchische Berichterstatter, die davon erzählen, so frappiert waren von der äußeren Ähnlichkeit mit Bräuchen der katholischen Kirche, daß sie diese Übereinstimmung nur durch eine einstige Missionstätigkeit des Apostels Thomas glaubten erklären zu können, so erscheinen doch solche 'Beichten' kaum berührt von einem moralischen Gedanken. Vielmehr liegt hier die religiös gebundene Übung der Rechtspflege bezw. der medizinischen Praxis zugrunde. So wird bei den Polynesiern in Krankheitsfällen, die ja als Besessenheit gelten, die Beichte angewandt als ein Mittel der Einwirkung auf den erzürnten Gott neben anderen materielleren Mitteln der Bedräuung und Austreibung der

---

1) Vgl. Erman, Die äg. Rel. S. 102ff. Maspero, histoire ancienne des peuples de l'Orient[6] (1904). S. 46ff.

2) Erman, die äg. Rel. S. 85f.

bösen Geister. Der Kranke samt seiner ganzen Familie wird vom Priester unter religiösen Zeremonien ins Verhör genommen, wobei es sich wesentlich um die Frage, ob Tabu-Verletzungen vorgekommen seien, handelt; „man beichtete ganz ehrlich, widerrief etwa ausgesprochene Flüche, gab dem Priester Sühnegeschenke, die er verlangte."[1]) In Peru, wo (wie bei den Mexikanern und verwandten Völkern) die 'Beichte' als ein förmliches Institut ausgebildet war, ist die direkte politische Abzweckung offensichtlich. Auf eigentümliche Verdachtsmomente hin wie Zwillingsgeburt oder üble Lebensführung eines Sohnes, schreiten die Priester als Inquisitoren ein, um das Geständnis von geheimen Vergehen, die den Staat gefährden könnten, zu provozieren; über die Absolution entscheidet ein Zufallsorakel. Bei den Mexikanern erscheint die entwickeltere Form einer freiwilligen Generalbeichte, die meist an den Gott des Gerichts, doch auch an die Göttin der Lust gerichtet wurde. Unter feierlichen Bräuchen — darunter eine dem Eid entsprechende Versicherung der Wahrhaftigkeit — wird das Geständnis der Vergehen durch Aufzählung in zeitlicher Ordnung abgelegt, worauf dann der Priester die zugehörigen Buß- und Marter-Übungen bestimmt. Wie in den ersten christlichen Zeiten die Taufe vielfach möglichst lange verschoben wurde, so legte der Mexikaner diese Beichte, die nur einmal im Leben vorgenommen werden durfte, gewöhnlich erst im Alter ab, weil Rückfälle als unsühnbar galten. Doch wirkte auch hier vornehmlich die praktische Absicht, sich durch die religiöse Übung, die dem gerichtlichen Verfahren äquivalent war, der härteren gesetzlichen Strafe zu entziehen.[2]) — Auf den höheren Stufen sittlicher Entwicklung tritt uns die Beichte innerhalb des östlichen Kulturkreises bei den Persern entgegen. Ein Sündenbekenntnis, das bei vielen Gelegenheiten, besonders auf dem Sterbebett und bei der Totenfeier abzulegen war, und das nun nicht mehr Befreiung von gerichtlicher Strafe, sondern von der jenseitigen Vergeltung für sühnbare Vergehen brachte, ist im Avesta, der heiligen Schrift der Mazda-Gläubigen, in dessen ethisch-gesetzlichem Teil, in verschiedenen Formularen überliefert[3]): das Patet, d. h. Rückkehr oder „Kehr", wie der Ausdruck des Mittelalters lautet. Hier, wo sie

1) Waitz, Anthropologie der Naturvölker VI, 394.

2) Réville, Histoire des Réligions. II. 367f. 175ff. 245. Vgl. auch Waitz a. a. O. IV, 129. 307. 462.

3) Spiegel, Avesta III, 207f. II, LVIIIf.

die hohen sittlichen Anschauungen, die strenge Geltung von Wahrhaftigkeit, Selbstzucht, Tätigkeit, Gerechtigkeit, Eintracht, in sich faßt, erscheint die Beichte doch, als in einem kirchlichen Gesetzbuch, in einer allgemeinen Form, als ein für jeden einzelnen anwendbares Formular, das zu solchem Zweck sich in der Aufführung aller möglichen Sündenarten erschöpft. Selbst das hat seine Analogien in der Geschichte der Selbstbiographie, in Beicht-Schriften, die vor und nach Augustin verfaßt wurden.

So besteht nun auch bei den Ägyptern in jenen Papieren, die dem Toten für seine Unschuldsbeichte vor den göttlichen Richtern mitgegeben wurden, der Inhalt in der Nennung von 42 Sünden, in denen die einfachen Grundvorschriften des Rechts und der religiösen und praktischen Moral — es sind die Allgemeinheiten der bürgerlichen Moral mit einer wesentlichen Weiterung: auch unnütze Reue gilt als Sünde[1]) — vielfältig hin- und hergewandt werden. Aber hier wird nun diese Aufzählung der Sünden, deren der Tote ledig sein soll, auf die Weise gegeben, daß die Situation aufgefaßt wird, in welcher die Seele sich der Gottheit gegenüberfindet: als der Vorgang, der im Jenseits sich vollziehen wird, der aber mittels der magischen Kraft der festen Rede rein durch seine wörtliche Darstellung eine reale Förderung erfährt, gleichwie die anderen Totenformeln mittels Rezitation oder bloßer schriftlicher Mitgabe der Seele den Weg ‚gen Westen' bahnen. In der Situation, die für unser Empfinden so jedes Mittel ausschließt, wo nichts mehr zwischen Mensch und Gott ist, scheint doch dem Ägypter sogar ein direkter Wortzauber angebracht, und in diesem Zusammenhang findet sich nun auch zum ersten Mal die Form des Selbstgesprächs. Auf die Brust der Leiche, an die Stelle des Herzens, das gewogen werden wird, legt man, auf einen steinernen Skarabäus heiligen Zeichens geschrieben, die Worte, die eine Selbstanklage abzuwehren bestimmt sind: „O Herz, das ich von meiner Mutter habe! o Herz, das zu meinem Wesen gehört! tritt nicht gegen mich als Zeuge auf, bereite mir keinen Widerstand vor den Richtern, widersetze dich mir nicht vor dem Wagemeister. Du bist mein Geist, der in meinem Leibe ist..., laß unsern Namen nicht stinken..., sage keine Lüge gegen mich bei dem Gott."[2])

1) Vgl. Erman a. a. O. S. 106. Es sind die Texte, die in dem 125. Kapitel des sog. Totenbuchs ihre vollständigste Fassung gefunden haben.

2) Totenbuch Kap. 30,1. Die Übersetzung von Erman a. a. O. S. 143.

Und nun das Bekenntnis in der Halle der Wahrheit.[1]) Es beginnt mit einem Gebet: „Ich bin zu Dir gekommen, o mein Herr, damit ich Deine Schönheit schaue. Ich kenne Dich .... Ich komme zu Dir und bringe die Wahrheit und verjage die Sünde." So kommt die Beteurung der Unschuld, Schritt vor Schritt für die einzelnen Gebote: „Ich habe keine Sünde gegen die Menschen getan ... Ich habe nichts getan, was die Götter verabscheuen. Ich habe niemand bei seinem Vorgesetzten schlecht gemacht. Ich habe nicht hungern lassen. Ich habe nicht weinen gemacht. Ich habe nicht gemordet. Ich habe den Arbeiter nicht über die Zeit seiner Verpflichtung hinaus zur Tagesarbeit angehalten ..." und weiter die Moral, wie sie uns in den biographischen Texten schon begegnete, und zum Schluß die emphatische Versicherung der eigenen Reinheit und der Gewißheit der Freisprechung: „Ich falle nicht vor eurem Schwert ..., ihr sprecht die Wahrheit über mich vor dem Herrn des Alls. Denn ich habe Gerechtes getan in Ägypten, ich habe den Gott nicht geschmäht und der zeitige König hatte sich nicht mit mir zu befassen ... Seht, ich komme zu euch, ohne Sünde, ohne Böses ...; ich lebe von Wahrheit und nähre mich von der Wahrheit meines Herzens ... Errettet mich, hütet mich; ihr verklagt mich nicht vor dem großen Gotte. Ich bin einer mit reinem Mund und reinen Händen, zu dem die, die ihn sehen, 'Willkommen, Willkommen' sagen."

Diese Darstellungsweise des seelischen Vorgangs läßt ein Bildungsgesetz erkennen, das auch im autobiographischen Schrifttum wirksam ist. Sie faßt einen inneren religiösen Vorgang, der in der Phantasie des Gläubigen realen Bestand hat, als etwas Allgemeines auf, gibt ihm aber durch die Ichform den Charakter eines persönlichen Erlebnisses und will durch diese Form den Weg der Seele zu Gott vorbildend bestimmen. Sie findet sich ähnlich auch innerhalb der griechischen Mysterienpraxis, in einer auf niederes Niveau gesunkenen orphischpythagoreischen Sekte Großgriechenlands.[2]) Da wurden dem verstorbenen Mysten Anweisungen für seinen Eintritt in die Unterwelt samt den Zaubersprüchen der

1) Erman a. a. O. S. 104f. vgl. Maspero a. a. O. S. 46.

2) Die Goldplättchen von Petelia und Thurioi (4. u. 3. Jh.), jetzt bei Diels, Fragm. der Vorsokratiker S. 494f. Diels, Ein orphischer Demeterhymnus, Festschr. f. Gomperz 1902. A. Dieterich, Nekyia S. 84ff. 128f. 135f. Rohde, Psyche II[3] S. 217f. Die Beziehung auf die ägypt. Praxis und Vermutung eines geschichtl. Zusammenhangs bei Th. Gomperz, Griech. Denker I S. 106ff.

Erkennungssymbole, auf Goldplättchen geschrieben, ins Grab mitgegeben, und wieder werden in der Form eines Bekenntnisses der Seele die Formeln aufgeführt, in denen der Verstorbene, auf seine Reinheit und Gottesverwandtschaft hinweisend, seinen bisherigen religiösen Weg und den darauf gegründeten Anspruch auf Heiligung kundgibt; und diese Formeln sind aus einem größeren Ganzen entnommen, das den Weg der Seele regelhaft darstellte, so daß der typische Verlauf im voraus festgestellt ist und dann für das einzelne Individuum durch die bloße Bekenntnisform anwendbar wird. Die Bildungsweise der religiösen Selbstbiographie wird ein ähnliches Grundverhältnis zeigen: auch in ihr ist die regelhafte Ausgestaltung des Verlaufs der Seelengeschichte das erste und die Selbstbekenntnisse fußen dann darauf bei der künstlerischen Vergegenwärtigung des eigenen Lebens. Bei den Ägyptern blickt man auf einer ersten Stufe in den praktisch bedingten Zusammenhang zwischen religiösem Leben und autobiographischer Form, der bestimmt ist durch den Zweck der Einwirkung auf die Götter und auf das Schicksal der Seele: so wird der Ausdruck religiöser Vorgänge, selbst wo sie noch keine rein persönlichen Erfahrungen sind, zur Selbstdarstellung hingedrängt. Die Bedingungen aber für die Entstehung der religiösen Selbstbiographie reichen viel tiefer; sie sind noch nicht mit der Lebens- oder Literaturform der Beichte gegeben, aber auch noch nicht vollständig mit der Entwicklung zu individueller Religiosität, wie das deutlich werden wird, wenn die Aussprache der Innerlichkeit in der hebräischen Poesie, die die in Ägypten nicht mehr zur Reife gelangte Epoche der persönlichen Religion vollendete, in den Horizont unserer Geschichte treten wird. Sie führen vielmehr hinüber in die lange und wesentlich von der Philosophie vollzogene Arbeit an der Persönlichkeit in der Selbstbesinnung, deren Ausdrucksweisen uns stufenweise der Selbstbiographie entgegenleiten werden.

Zu den Grab-Inschriften tritt als die zweite Gesamterscheinung der Autobiographie in diesen alten Zeiten der Tatenbericht der Herrscher. Die Befriedigung des Ruhmesverlangens in Bildwerk und begleitender Schrift ist uralter Brauch bei den orientalischen Machthabern; er ist vorhanden, seit es überhaupt Schriftdenkmäler für unsere Kenntnis gibt. Wir sahen schon, daß die ägyptischen Könige von jeher selbst die Tempelbauten als Monument ihres eigenen Ruhmes hinstellten und das mit einer stereotypen, schon

in der alten Zeit fest ererbten Formel; auf den Außenwänden des Tempels war Raum für die Darstellung der Taten des Stifters.[1]) Und ebenso weit zurück reichen im babylonischen Schrifttum die prunk- und formlosen Aufzeichnungen, die nur die historischen Fakta als solche aus der Regierung des Königs in annalistischer Folge festhalten[2]); offizielle Journale über die Verrichtungen des Herrschers wurden an den verschiedenen orientalischen Höfen seit alters geführt.[3]) So waren Grundlagen vorhanden für die Entstehung einer selbständigen autobiographischen Gattung, in welcher die Wiedergabe des historischen Stoffs durch eine Kunstform der Ichdarstellung den Charakter eines persönlichen Dokuments erhielt. Diese Verselbständigung ist im assyrisch-babylonischen Reich geschehen, dem eigentlichen Reich der Kämpfe und ewigen Eroberungszüge. Hier kam, soviel wir wissen, seit dem Ende des zweiten Jahrtausends der Tatenbericht des Königs auf, und in diesen kunstmäßigen Aufzeichnungen, die, auf geformten Tonstücken geschrieben, aus den Ruinen der altbabylonischen Städte zu Tage gefördert sind, herrscht durchgehends die Form, daß der Herrscher in erster Person seine Größe verkündet. Im Unterschiede von der ägyptischen Grab-Biographie hat der im Orient entstandene Tatenbericht eine Kontinuität mit der europäischen Selbstbiographie; auch die Art, den historischen Stoff sachlich genau wiederzugeben, blieb ihm meist eigen. Er setzte sich — mit langen Unterbrechungen für uns — im persischen Weltreich in monumentaler Form fort und wurde von den hellenistischen Fürsten aufgenommen und umgebildet, bis er in den Res gestae des Kaisers Augustus seine höchste Vollendung fand. Mit dieser Entwicklungsreihe kann man eine Induktion über die Arten des Selbstgefühls der Herrscher machen.

In den keilinschriftlichen Aufzeichnungen, die die assyrischen Machthaber anfertigen ließen, ist der Körper eine annalistische Aufführung der nie endenden Feld- und Raubzüge mit den zugehörigen Verheerungen, Brandschatzungen, Grausamkeiten, Beutegewinnsten, dann auch der Jagden, Kulthandlungen, Tempel- und Palastbauten — der Machtvergrößerung aller Art; für jedes ist eine

1) Vgl. Erman, äg. Rel. S. 56. 44.

2) Vgl. E. Meyer, Gesch. des Altertums I, S. 148. 345. E. Bezold, Die babyl.-assyrische Lit. Kult. d. Gegenw. I 7 (1906) S. 42.

3) Vgl. E. Meyer, Entstehung des Judentums 1896. S. 48 Anm. 1. H. Gunkel, Die israelit. Lit. Kult. d. Gegenw. I 7. S. 73. 101.

möglichst große, oft von den zerstörenden Naturgewalten hergenommene bildliche Wendung da, die bei dem ersten Dokument, das man liest, zunächst packend wirkt, dann aber, wie die gleichen Ausdrucksweisen immer wiederkehren, als charakteristisch für das Unpersönliche der Darstellung sich ausweist. Einen Zusammenhalt gibt die mehrfache Aufzählung von Prädikaten des Autokraten, eingefügt mit der aus der primitiven Erzählungskunst aller Völker bekannten Art nachdrücklicher Wiederholung. Und das Ganze wird umrahmt von Anrufen an die Götter und Gebeten, in denen späterhin zuweilen etwas Persönliches zu spüren ist.

Fremdartig, ohne menschliches Maß ist die Selbstauffassung, die uns hier entgegentritt. Aber es ist nicht die von einzelnen Individuen, sondern eine allgemeine, die die Machtstellung des Herrschertums auszudrücken bestimmt ist. Es bestand eine feste, in dem gleichförmig weitergegebenen Stil fixierte Tradition darüber, wie ein Herrscher redet: er redet von sich, wie die Götter reden würden. Es ist ein 'Hofstil', der auf die Selbstdarstellung nur übertragen wird, nachdem er vorlängst in den beiden Weltreichen, dem ägyptischen und babylonischen, ausgebildet war; jeder kennt ihn aus dem alten Testament, wo Jehova zuweilen wie ein assyrischer Machthaber redet.[1]) In diesem Hofstil stehen nicht nur die Titulaturen, Vergleiche und Redensarten fest, sondern auch bestimmte Ideen über den König, die in dem Tatenbericht wiederkehren; sie betreffen seine Abstammung von den Göttern, machen ihn zum gotterlesenen Weltbeherrscher, behaupten den ewigen Bestand seines Hauses und erklären seine Taten als eine höhere Mission und seine Regierung für die Ursache jedweden Gedeihens. Eigentlich gibt es überhaupt keine Menschen außer dem König; dieser ist der einzige Vertreter des Volks, das er beherrscht, oder, was hier dasselbe bedeutet, der Menschheit. Aber er ist das nicht, weil er das Volks- oder Menschentum in sich zusammenfaßte, so daß durch die Überhebung ein kraftvolles Selbstgefühl zustande käme, sondern es gibt eine solche steigernde Repräsentation nur deshalb, weil der mächtige König absolut über alle andern Erdenwesen aufragt, so daß er in seinem Wesen oder wenigstens in seinem Wirken nicht

1) Über diesen Hofstil und seine Einwirkung auf die Heils- und Unheils-Eschatologie handelt Gressmann in Bousset und Gunkel's Forsch. zur Rel. u. Lit. des A. u. N. T., Heft 6 (1905) S. 250 ff. — Proben aus den ägypt. Liedern auf den König bei Erman, die äg. Lit. in Kult. Gegw. I 7, S. 35; vgl. z. B. auch in dem Leben des Sinuhe, bei Erman und Krebs, Aus d. Papyrus der kgl. Museen, S. 18f.

mehr Mensch ist, sondern in die Sphäre dessen, was dem Menschen übermächtig ist, also des Göttlichen, hineintritt. Entweder ist der Herrscher direkt Gott: so ist es, und zwar nach „uraltem Dogma", bei den Ägyptern, wo Generation für Generation der höchste Gott zu der jeweiligen Königin herniedersteigt, damit ein Thronfolger reinen göttlichen Blutes erzeugt werde.[1]) Oder seine göttliche Herkunft liegt weiter zurück und nur seine Macht empfängt er direkt von den Himmlischen, an deren Stelle er thront, abhängig von ihnen, aber ebenso machtherrlich wie sie gegenüber jedem andern Wesen — das ist der Typus dieser assyrischen Urkunden. Die Selbstverherrlichung gewinnt hier ihr ungeheuerliches Ansehen dadurch, daß sie das Ich weder als Gott noch als selbstbewußte Person nimmt, sondern auf etwas Trennendem basiert ist: die Kluft zwischen Mensch und Mensch zu dokumentieren.

Die religiöse Färbung, die aus der traditionellen Behauptung einer göttlichen Mission herrührt, ist all diesen Ruhmesäußerungen eigen. Denn die Kriege, die der König zu seiner Herrlichkeit und Machtentfaltung führt, führt er zugleich für die Götter, deren Macht und Kult sich über die anderen Völker verbreiten will; ihnen gehören die Bauten, deren Errichtung er mit dem höchsten Stolz verzeichnet; und wenn er sich rühmt, verherrlicht er damit seine Götter.[2]) So sind auch Anrufe an sie nicht blos eine Umrahmung, sondern die notwendige Basis des Tatenberichtes. Das erhöhte Selbstgefühl, das aus solchem Sichbeziehen auf ein anderes, das eigene Ich Überragendes kommt, behält aber immer eine Gegensätzlichkeit in sich, sofern es nur durch das Überspringen einer Kluft, nicht durch das Bewußtsein einer alles Menschliche durchdringenden Gemeinschaft mit dem Höheren, Göttlichen bewirkt wird; es hat seinen Schwerpunkt jenseits des eigenen Ich, es ist unfrei und bleibt belastet von der herrischen Gewalt der Götter, die es von außen an sich rafft: so hat es seine Kehrseite in einem knechtischen Sichniederwerfen. „Die ergrimmten Götter und erzürnten Göttinnen beruhigte ich durch Gewinsel und Bußpsalmen", heißt es einmal in der Annalen-Inschrift Assurbanipals. Man muß die demütige Selbsterniedrigung in den altbabylonischen Bußpsalmen, die mehrfach geschichtliche Situationen zu ihrem Hinter-

1) Erman, äg. Rel. S. 39f. 70.

2) Vgl. G. Rawlinson, The five great Monarchies II p. 72sq. Zitiert bei Maspero a. O. S. 352.

grund haben,[1]) sich gegenwärtig halten, um die feststehende Darstellung, die die Könige von sich geben oder die in ihrem Namen gegeben wird, in ihrer realen Sphäre aufzufassen und sie nicht als Ausdruck einer kompakten ursprünglichen Selbstsicherheit mißzuverstehen. Die Selbstauffassung des Menschen beginnt nicht mit solcher Selbstsicherheit und in sich gefestigtem Selbstgefühl — wie schwer haben die Menschen und die Herrscher zumal das erworben! Und weil dieses Darstellen einer schlechthinnigen Überlegenheit und zermalmenden Kraft nicht aus dem Vollgefühl eines ungebrochenen Selbstbewußtseins strömt, sondern nur einen Teil aus der Wirklichkeit herausnimmt, alles Störende, Nichtbezwungene ausschaltet, ist die Ausdrucksform dafür trotz der Bilderfülle ganz abstrakt.

Diese Dokumente beginnen um 1100 mit einem großen Eroberer, Tiglat-Pileser I; seine Aufzeichnung ist in der Umschrift 15 Druckseiten lang.[2]) Wie ein Refrain zieht sich hier durch den Bericht in siebenmaliger je nach den eben aufgeführten Taten verschiedener Abwandlung die Eigenschaftsherrlichkeit hindurch; „Tiglat-Pileser, der Tapfere, Starke, der erschließt die Bergespfade, unterwirft die Unbotmäßigen, hinwegfegt alle Trotzigen ... der flammende Blitz, der mächtige Sturm der Schlacht ... der Tapfere, Starke, der ein Zepter ohne gleichen hält." Eine Herzählung der Ahnen gehört zu den stehenden Ruhmesrubriken dieser Denkmäler. Der eine Affekt, der sie alle erfüllt, ist nicht Kampfes- und Siegeslust allein, sondern wildes Frohlocken über die schonungslose Vernichtung der Gegner: ein Sichfühlen und Sichdurchsetzen gegen andere Menschen, das so animalisch in späteren Epochen sich nicht mehr äußern konnte. Von seiner Selbstdarstellung redet der König selbst zum Schluß: „Den Ruhm meiner gewaltigen Kraft, den Sieg meiner Schlacht, die Unterwerfung der Feinde, welche Assur haßten, welche mir Anu und Ramman geschenkt hatten, schrieb ich in meine Gedenktafel und meine Gründungsurkunde und legte sie im Tempel Anu's und Ramman's, der großen Götter, meiner Herren, für ewige Zeiten nieder." Und mit einer in diesen Urkunden regelmäßig wiederkehrenden Wendung werden die nachkommenden Herrscher „für ewige Zeiten in der Zukunft für immerdar" aufgefordert, für die Erhaltung dieser Urkunden zu sorgen und ein Fluch wird ge-

1) H. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen (1885).

2) Dieser wie die anderen Texte nach der Übersetzung in der keilinschriftlichen Bibliothek, hrsg. von Eb. Schrader 1889ff. Vgl. dazu die Übersetzungen in den Records of the past.

schleudert gegen den, der sie zerstören oder auch nur an einem Ort, wo man sie nicht sehen könnte, aufspeichern wollte.

Der extremste Ausdruck solcher Selbstverherrlichung und der entsprechenden Brutalität im Verhalten gegen andere erscheint etwa zweieinhalb Jahrhunderte später, in den Annalen Assurnasirpals (885—860). Nach der einleitenden Anrufung der Götter, deren Epitheta nach demselben Machtideal gebildet sind, hebt der Assyrer an: „Ich bin der König, ich bin der Herr, ich bin der Erhabene, der Große, der Starke, ich bin berühmt, bin Fürst, bin der Adlige, der Kriegsgewaltige, ich bin ein Löwe, ich bin ein jugendstarker Held: Assurnasirpal, der mächtige König, der König von Assur, der Berufene des (Gottes des Wachstums) Sin, der Günstling Anus, der Geliebte Rammans, des Mächtigsten der Götter; ich bin die unüberwindliche Waffe, welche das Land ihrer Feinde niederwirft, ich bin der König, stark im Kampf, der da verheert die Städte und Gebirge, der erste im Streite, der König der vier Weltgegenden, der sein Joch legt über seine Feinde, zu Schanden macht die Gesamtheit seiner Widersacher, der König aller Herrscher, aller Weltgegenden, eines jeglichen von ihnen, der König, der niederdrückt, was ihm unbotmäßig ist, der die Völkerscharen allesamt bezwingt. Das sind die Schicksalsbestimmungen, die aus dem Munde der großen Götter für mich kamen und sie haben es unwandelbar festgesetzt als mein Geschick. Gemäß dem Wunsche meines Herzens und den (flehenden) Aufhebungen meiner Hände blickte Istar, die Herrin, die mein Priestertum liebt, mit Gunst auf mich und richtete ihr Herz auf Schlacht und Kampf..." Den Schrecken seiner Macht über das Land verbreiten, über die Feinde in der Schlacht herfahren wie der Gott der Überschwemmung, Verderben niederregnen, eine Stadt einnehmen wie ein Schwarm von Raubvögeln, der über sie herfällt — das sind einige der üblichen Wendungen; und sie werden auch bei tatsächlich geringfügigen Aktionen[1]) verwandt. Das Wühlen im Blute erhält seine Ergänzung in der Lust am Prunk der Beute, die im einzelnen ausführlich vorgeführt wird, Gold und Silber, kostbares Holz und Elfenbein, buntgewirkte Gewänder, Purpur hell und dunkel. Die Henkerphantasie ist doch am differenziertesten ausgebildet. „Ich nahm sie lebendig gefangen und spießte sie auf Pfähle", „ich färbte mit ihrem Blut den Berg wie Wolle", „vielen zog ich die Haut ab und belegte damit die Mauern", „einen

1) Vgl. Maspero a. a. O. S. 430 und Sayce in Records of the Past, N. S. II 132.

Pfeiler von noch lebenden Rümpfen und einen Pfeiler von Köpfen baute ich auf. Und in der Mitte hing ich ihre Köpfe auf Weinstöcken nahe der Stadt auf" u. dgl. m. Auch hier wieder wird die Vorsorge für das ewige Gedächtnis der eigenen Person mit besonderer Genugtuung hervorgehoben, mehrmals ist die Rede von Gedenktafeln und Inschriften, sechsmal von Statuen, die der König sich in einem seiner Paläste, in dem Palast oder der Residenzstadt eines tributpflichtig gemachten Fürsten, oder an einer Quellgrotte, vor der schon die Denkmäler zweier seiner Vorfahren standen, errichtet hat: „Ich fertigte ein kolossales Bild meiner königlichen Person, meine Macht und Erhabenheit schrieb ich darauf." Wie die Götter, deren er sich rühmt, sagt der König von sich: „Über den Ruinen erstrahlt mein Angesicht; im Dienste meines Zornes finde ich meine Befriedigung."[1])

In den späteren Dokumenten beschwert sich mit friedlicheren Dingen das Kolossalitäts-Ideal. Die Prachtbauten, Kunstwerke wie die „schreckenvollen" Löwen- und Stierkolosse, volkswirtschaftliche Unternehmungen, unerhört große Bewässerungsanlagen u. dgl., liefern der Äußerung des Selbstgefühls einen breiteren Stoff. Sardanapal (um 650), der auch von seiner Erziehung erzählt: daß er die Weisheit Nebo's — das ist der Priestergott, der das Schicksalsbuch führt — sich angeeignet und die ganze Schreibkunst von allen Kunstverständigen, so viele es deren gab, erfaßt habe, rühmt sich, wie das im Hofstil angebracht war, vor Beginn seines Feldzugberichts der Fruchtbarkeitsfülle, die die Götter mit seiner Thronbesteigung dem Lande schenkten: „Während meiner Regierungszeit kam der Überfluß massenhaft herab, stürzte reicher Segen nieder"; das Getreide 5 Ellen hoch, die Ähren $^5/_6$ Ellen lang usf. Herrschertugenden, wie Gerechtigkeit, Fürsorge für die Landeswohlfahrt, auch edler Sinn erscheinen mehrfach unter den behaupteten Eigenschaften; auch heißt es etwa einmal[2]): „Ich, der Weitherzige, der nicht auf Rache sinnt, der Sünden tilgt ..." Für die Affekte tritt neben den bildlichen Formeln nun auch der eigentliche Ausdruck hervor, in der gleichförmigen Richtung der Darstellung, die den Menschen immer nur in der höchsten Steigerung des Gefühls sehen läßt: Zorn, Wut, Furcht, strahlende Freude und Jubel. Und bei Nebukadnezar (um 600) kommen dann in den herkömmlichen

1) Vgl. Maspero a. O. S. 430.

2) Und zwar gerade bei Sardanapal! Keilinschr. Bibl. I 141.

Rahmen-Gebeten auch einfachere und wirklich empfundene Ausdrücke der Gottesfurcht, so daß man von ihm hat sagen können, daß er darin „einen Teil seines innersten Wesens enthülle."[1])

Daß diese Form der Selbstverherrlichung so behandelt werden konnte, daß sie uns den unmittelbaren und starken Eindruck einer Persönlichkeit vermittelt, das bezeugt der Tatenbericht des Darius, des großen Achämeniden. Hier liegt die große Wendung vor Augen, in der das Machtbewußtsein sich versittlicht: das Ethos der persischen Religion gibt dem Hoheitsgefühl, das auf große Worte gestimmt ist, auch die innere Festigkeit, und die überlieferte Form kann dem Menschen dienen, sich lapidar und doch persönlich darzustellen.

Darius hat bald nach der Befestigung seiner Herrschaft, nach der Beseitigung des Usurpators Gaumata und nach der Beendigung der schweren Aufstände, die eine Neubegründung der persischen Weltherrschaft bedeutete (519), sich das berühmte Denkmal am Berge Behistan gesetzt: an der geglätteten Felsenwand des Berges, der über der alten Heerstraße, die von Babylon nach dem Osten führte, fünfhundert Meter hoch steil emporsteigt, im Herzen seines Reichs, in der persischen Muttersprache und dazu in susischer und babylonischer Übersetzung, daß jedermann seine Worte verstünde, ließ er die große Inschrift anbringen hundert Meter hoch über der Ebene; darüber war er selbst zu sehen, wie er dem Gaumata den Fuß auf den Leib setzt und die gefangenen Usurpatoren gefesselt vor sich hat; das Ganze wurde gekrönt von dem Bild Ahuramazdas, des Gottes, auf dessen Gnade alle Taten des Königs, aber nun in einer aufs Sittliche gestellten Abhängigkeit, bezogen sind. „Ich bin Darius, der große König, der König der Könige, König in Persien, König der Länder, Sohn des Hystaspes, Enkel des Arrames, der Achämenide", so beginnt auch er und geht die 9 Herrschergenerationen seiner Ahnen durch. Aber statt der schwellenden Redefülle der assyrischen Historiographie ist hier die solide Einfachheit einer noch ungelenken Sprache, die in blockartigen Hauptsätzen mit direkten Reden und dem ständigen Beginn: „Und der König Darius spricht" das Sachliche vorbringt. Die Inschrift gibt zunächst eine Aufzählung der nunmehr wieder botmäßig gemachten Länder. Dann merkt man, wie das Herrscherbewußtsein und das

1) F. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens (1885) S. 765f. Vgl. die große Steinplatten-Inschrift, K. Bibl. III 2 S. 11ff. — Vgl. auch die 'letzten Worte Davids' 2 Sam. XXIII u. dazu H. Gunkel a. O. S. 61.

Gefühl der Machtvollkommenheit sich in einem Ausdruck sammeln will und dabei die reale Anschauung der Hauptmomente, aus denen es sich zusammensetzt, vor Augen steht: „Diese Länder, sie leisteten mir Dienste, Tribute ... Was ich ihnen sagte, bei Tag oder Nacht, taten sie ... In diesen Ländern bewahrte ich den, der mir freundlich, strafte ich den, der mir feindlich. Ahuramazda gewährte mir die Herrschaft, gab mir Hilfe ...“ Die Aufführung seiner Taten, der Niederwerfung der Usurpatoren, die mit charakteristischem Wort als „Lügner“ gebrandmarkt werden, bildet den Hauptteil. Die formelhaft wiederkehrenden Wendungen, die nur das Gleichmäßige an den Ereignissen fassen, Empörung, Unterjochung usf., suchen aber auch nur, ohne aufgesetzte Bilder, mit zupackender Wiedergabe der direkten Willensäußerungen, dies rein Faktische. Als der Herrscher, der mit göttlicher Gnade und Hilfe Ordnung und Wohlstand schafft und alte gesicherte Zustände wieder zurückführt, stellt Darius sich dar. Dann faßt sich das sittlich-religiöse Bewußtsein des persischen Königs zusammen: „Diese Länder, welche abfielen, die Lüge machte sie abtrünnig. Und darauf gab sie Ahuramazda in meine Hand. Wie ich wollte, so tat ich ihnen. Du, der Du später sein wirst, vor Lüge hüte dich sehr! einen Mann, der lügt, den bestrafe streng, wenn Deine Rede ist: mein Land soll unversehrt sein.“ Er selbst versichert die Wahrhaftigkeit seines Tatenberichts: „Du sollst das glauben und nicht für Lüge halten. Von den früheren Königen, solange sie waren, wurde nichts diesem Ähnliches getan, wie ich in jeder Weise durch die Gnade Ahuramazdas tat. Glaube es so, wie ich getan habe ... Deswegen brachte mir Ahuramazda Hilfe, weil ich nicht feindselig war und kein Lügner und kein Gewalttäter, weder ich noch mein Geschlecht; nach dem Gesetze herrschte ich, weder Unrecht noch Gewalt übte ich. Einen Mann, der meinem Haus beistand, bewahrte ich, den, der schadete, schlug ich. Unrecht habe ich keinem getan.“ Und er führt nicht nur die Namen der Empörer auf, sondern auch die der Getreuen: „Diese Männer halfen mir, bis ich den Magier, der sagte: 'Ich bin Bardiya, des Kyros Sohn', tötete ... Du, der du nach mir König sein wirst, diese Männer bewahre!“

Bei Darius steht hinter der Ichform der Darstellung ein wirkliches Ich: man fühlt, daß die Worte auf den König zurückgehen. In der Regel war doch das Ich der Königs-Inschriften nur traditioneller Stil: die herrscherliche Absolutheit wäre durch eine indirekte

Form, bei der sie zum Objekt würde, lädiert worden.[1]) Auch in den Grab-Biographien wird das Ich oft genug nichts anderes als hergebrachte Stilform gewesen sein. In anderer Weise trieben die praktisch-religiösen Zwecke einer Einwirkung die Ichform hervor. So erscheint die Selbsterzählung von vorn herein nicht an die wirkliche Autobiographie gebunden und es fragt sich, wie weit dieser Abstand reicht. Auch hierüber gibt das altorientalische Schrifttum eine Aufklärung.

In der reinen Poesie, die nichts will als erzählen, ist die Icherzählung seit alters eingebürgert. Sie war in der klassischen ägyptischen Literatur so beliebt, daß sie in zwei von sechs aus dieser Zeit um 2000 erhaltenen Geschichten auftritt.[2]) Und diese beiden Fälle haben eine verschiedene Bedeutung. Das eine Mal ist es eine Kunstdichtung[3]), eine Geschichte in Versen, bei der es dem Verfasser wesentlich um seinen eleganten Stil, zumal in Briefen und Reden, zu tun ist, die sich aber in den erzählenden Partien nahe der Wirklichkeit hält und auch einen biographischen Charakter hat, wenn sie den Helden auch nicht von der Jugend an begleitet, sondern mit einer Katastrophe einsetzt. Ein als hoher Würdenträger eingeführter Ägypter namens Sinuhe — wahrscheinlich keine erdichtete sondern eine historische Person — ist beim Thronwechsel aus irgendwelcher orientalischen Knechtesfurcht in die Verbannung gegangen, ist im Ausland ein mächtiger Häuptling geworden und erzählt nun, wieder heimberufen, seine Abenteuer, seine Wanderung durch die Wüste, sein Zusammentreffen mit den Beduinen, sein Wohlergehen und Ansehen bei einem Scheich von Palästina; es sind dieselben Lebenskategorien wie in den Grab-Biographien, nur reizvoller durch das palästinische Nomaden-Milieu, und die imposante Schilderung eines Zweikampfs mit dem stärksten Helden des Landes, den Sinuhe besiegt, kommt noch dazu; aber den Alternden ergriff die Sorge um sein Grab, und das führt zu dem umständlichen Hauptteil des Gedichts: mit allen Formalitäten der Rückberufung und Begnadigung berichtet

1) In Ägypten ist es Sitte, „aus Respekt vor dem König von ihm nur unbestimmt ('man') zu sprechen oder ihn durch Ausdrücke wie 'Palast' usw. zu bezeichnen": Erman, Aus den Papyrus a. O. S. 60 Anm. 2.

2) Vgl. A. Erman, Ägypten u. äg. Leben S. 494.

3) Das Leben des Sinuhe übers. von Erman, Aus den Papyrus usf. S. 14—29. Vgl. die äg. Lit., Kult. d. Ggw. I 7. S. 31. Der Anfang des Gedichts steht bei Gardiner, Eine neue Handschr. des Sinuhe-Gedichts. S.-B. Berl. Ak. Wiss. 1907. S. 146.

Sinuhe von seiner Heimkehr; das glückliche Ende der Geschichte ist die Errichtung und ausgiebige Versorgung seiner Grabeswohnung samt seiner Porträtstatue aus königlichen Mitteln. Eingeführt ist die Icherzählung hier wie in den Grab-Inschriften durch Angabe der gegenwärtigen Titulatur Sinuhe's und ein nachfolgendes: 'Er sagt: Ich ...'; dieser Ich-Anfang aber ist nun in der uns aus den spanischen Ichromanen geläufigen Weise eine Selbstvorstellung der niedrigen Person des Helden, nur daß nach ägyptischer Manier die Niedrigkeit höfisch bemessen ist: „Ich war ein Diener, der seinen Herrn begleitete, ein Sklave des Harims (?) des Königs (bei ?) der Prinzessin, der an Gunst großen ....“ Man hat bei diesem 'Leben des Sinuhe' zweifeln können, ob es sich nicht um wirkliche Memoiren handle. Und eine solche täuschende Ähnlichkeit der Dichtung mit der Selbstbiographie ist nicht nur wie hier beim Roman zu beobachten, sondern auch in einem berühmten alten Stück einer anderen ägyptischen Literaturgattung, in der die Ichform herkömmlich war: der Gattung der Lehren der Lebensklugheit, die bei verschiedenen Völkern des Ostens als Anfang einer Weisheitsliteratur erscheinen und bei den Ägyptern einen festen Namen — 'Unterweisungen' — und einen festen Stil haben: ein berühmter Weiser tritt auf und gibt seinem Sohn Lebenslehren. Das klassische Werk dieser Art, gleichfalls in Versen geschrieben, die Unterweisung des weisen Königs Amen-em-het I[1]) (um 2000) enthält nun neben den Lehren auch autobiographische Partien: der König schildert seinem Sohn, den er zum Mitregenten hatte annehmen müssen, in romanhaft anmutender Weise, wie ihn seine eigenen Leute verrieten, und führt dann im weiteren auch seine vorbildlichen Taten auf, mit der bekannten Ruhmredigkeit: seine Kriegserfolge, Jagden, Palastbau, Schriftenkunde, das Gedeihen des Landes und sorgloses Genießen als ein vom König geschaffener Segen. Auch hier ist die Autorschaft des in erster Person redenden Helden nicht absolut auszuschließen, wenn sie auch unwahrscheinlich ist[2]).

Dagegen handelt es sich in der zweiten Ich-Geschichte, die uns aus der erzählenden Poesie dieser Zeit erhalten ist, geradezu um Wunderdinge. Es ist eins jener schlichten volkstümlichen Märchen,

1) Bei Erman, Aus den Papyrus etc. S. 43—46; äg. Lit. a. O. S. 32.

2) Zu Erman a. O. vgl. z. B. Gr. von Schack, die Unterw. des Kg. A. I. Paris 1883/4. S. 21: „Es wird wohl nichts anderes übrig bleiben, als dem Zeugnis der Papyri zu glauben, nach welchen Amen-em-het I der Verfasser war.“

an denen die Ägypter immer reich waren. Ein Kaufmann fabuliert von der Insel des Schlangenkönigs, auf die er nach einem Schiffbruch weit südwärts verschlagen worden sei[1]). Hier geht die Icherzählung aus einer bestimmten, im Leben gewöhnlichen Situation hervor: der Seefahrer hebt wie ein Beamter an, der seinem Vorgesetzten in den üblichen Wendungen einen offiziellen Bericht über eine dienstliche Unternehmung abstattet, und ohne weiteres wird er dann alsbald zum Märchenhelden. Diese Erscheinung entspricht der Funktion der Ichform in den Märchen der Odysee, die der fahrende Held am Phäakenhof erzählt — den 'Alkinou Apologoi', deren vorbildliche Wirkung auf die Verbreitung dieses Kunstmittels in der späteren romanhaften Unterhaltungsliteratur der Griechen bekannt ist[2]). Solche Benutzung des Selbstberichts, grade um Wunderdinge glaubhaft zu machen, ist alten Ursprungs. Auch in der babylonischen Literatur bieten sich Beispiele. In dem berühmten Gesang des Gilgames-Epos, der den Sintflutbericht enthält, wird die Geschichte von Sintflut und Arche von dem Noah selbst erzählt; er erzählt sie dem Helden Gilgames, der zu ihm, seinem Ahnherrn in „die Ferne an der Mündung der Ströme", wohin er als Gott entrückt war, gedrungen ist, um seinen Rat zu holen; dabei schildert er auch kunstmäßig die Beratungen und Affekt-Äußerungen der Götter, die die Sintflutgeschichte dirigieren, als hätte er das gleichfalls von seiner Arche aus miterlebt. Merkwürdiger noch ist eine Inschrift aus der Bibliothek von Ninive: da berichtet Sargon, der Gründer von Babylon, der noch vor der Mitte des vierten Jahrtausends lebte, selber über seinen mythischen Ursprung[3]). Mythologische Züge, die das Dogma von der göttlichen Abstammung der Könige veranschaulichten, erscheinen auch sonst ein oder das andere Mal in dem 'Hofstil', der sie wohl aus einem Mythos über die Einsetzung des ersten Königs übernahm[4]). Aber hier trägt nun der König in eigner Person die

1) Bei Maspero, Les contes populaires de l'ancienne Egypte p. 140. Vgl. Erman die äg. Lit. a. O. S. 30f.

2) Vgl. E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman.

3) Der Text der Inschrift in der Keilinschriftl. Bibl. III 101. Fr. Lenormant, les premières civilis. II p. 104—110 faßt sie als Reproduktion der Inschrift einer Königsstatue; so auch Maspero, histoire ancienne etc. S. 188f. E. Meyer a. O. S. 162 betrachtet den Text als Anfang einer Annalen-Inschrift: ein Usurpator könnte sich so legitimiert haben wollen. — Die Inschrift ist nach Tiele, babylon. assyr. Gesch. I 114f. älter als die Regierung Sargons II (8. Jahrh.).

4) Gressmann a. O. S. 269f.

ganze Aussetzungsgeschichte vor, die uns von Moses, Cyrus, Romulus her als eine typische Sage von Religions- und Reichsgründern bekannt ist. „Sargon, der mächtige König, der König von Akkad, bin ich. Meine Mutter war aus Herrengeschlecht (?; eine Vestalin?), mein Vater unbekannt, während der Bruder meines Vaters das Gebirge bewohnte. Es empfing mich meine Mutter aus edlem Geschlecht und im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in einen Kasten von Schilfrohr und verschloß den Deckel mit Erdpech." Es folgt die Aussetzung im Fluß, die Errettung durch einen „Wasserausgießer", die Erziehung als Gärtner, die Erlangung des Königstums unter dem Schutz der großen Göttin Istar und die Behauptung der von keinem Späteren erreichten Größe seiner Herrschaft. Aber zu einer verbreiteten Stilform ausgebildet erscheint dieser Typus des Ichberichts in der indischen Poesie: in einer ganzen Gattung der buddhistischen Erzählungsliteratur werden die Fabeln und Märchen, die hier schon dazu dienen, eine Morallehre zu veranschaulichen, in das Wundergewand der Dichtung von den vorzeitlichen Existenzen des Buddha gekleidet, und Buddha selbst erzählt die Geschichten als seine Erlebnisse auf seiner Wanderung durch den Kreis der Geburten, durch die verschiedenen tierischen, menschlichen, göttlichen Daseinsformen.[1])

Wieder anders ist die Handhabung der Ich-Form in einem späteren ägyptischen Epos, dessen Stil die Wirklichkeit möglichst verwischen will, in dem berühmten höfischen Gedicht, das Ramses II zur Verherrlichung seines Sieges über die Syrer in der Schlacht bei Kadesch anfertigen ließ (um 1250). Dieses Epos wird von dem Dichter erzählt, sodaß der König nur in Gebet und Ansprache das Wort ergreifen sollte, aber nun bricht immer wieder die Ichform auch in den erzählenden Teilen durch, meist vermittelt durch die eingelegten direkten Reden des Helden, sodaß auch der Fortgang der Aktion mehrfach von Ramses selbst geschildert wird und die Erzählung bald in dritter bald in erster Person verläuft[2]). Ein solches Verfahren steht in der orientalischen Erzählungsliteratur nicht vereinzelt da[3]). Es entspringt gewiß nicht aus dem Kunst-

1) Vgl. unten S. 63 und die dort angeführte Literatur.

2) Diese Verdrängung des Er durch das Ich tritt in den drei erhaltenen Texten verschiedentlich oft ein. Vgl. E. de Rougé's Übers. mit den Anmerkungen, die die Varianten anführen: Receuil des travaux rel. à la phil. ég. I 1870 S. 1f.

3) Z. B. im Alten Testament in den Memoiren des Nehemja und im Buche Tobit.

verstand, es ist auch kaum nur als ein Rückfall in den Ich-Stil der Königs-Inschriften zu verstehen, und auch die technische Schwierigkeit der Umsetzung in die indirekte Form erklärt den Sachverhalt nicht ganz.

So besteht von alters her ein vielfältiger Zusammenhang der Ichform mit der erfindenden Dichtung. Ist er historisch bedingt, sodaß der übliche Schluß zu Recht bestünde, daß das Auftreten solcher Ichgeschichten auf eine vorhandene Übung in Autobiographien oder Tagebüchern zurückgeht? Sofern es sich in diesen alten Kulturen, die schon späte Kulturen sind, um Kunstprodukte handelt, scheint die psychologische Rechnung ebenso durchsichtig zu sein wie in den spätgriechischen Ichromanen, die das Abenteuerwirrsal liebender Gatten ausbreiten: die Fiktion der Urkundlichkeit soll in dem Fabulieren der Phantasie, die schon alle Skepsis gegen sich hat, die Illusion der höher geschätzten Wirklichkeit erzeugen. Aber die Icherzählung fand sich auch in der naiven Märchendichtung der Ägypter. Und jeder, der die Wonne naiven Erzählens kennt, weiß es aus seiner Jugend und beobachtet es an den Erzählungen der Kinder wieder, wie die Ichdarstellung sich leichter und lustvoller ergibt als das objektivierende Sichversetzen in eine dritte Person. Wo die Phantasie in starken Erregungen schwelgt, glaubt der Erzähler sogut wie seine Hörer an die erdichteten Abenteuer und imponiert sich und den andern damit, so Unglaubliches selbst erlebt zu haben. Etwas Positives ist hier am Werke: die Lebendigkeit des produktiven Vorstellens. Auf den höheren Stufen des Produzierens tritt dieser Zug der Lebendigkeit in verschiedener Weise hervor: Dichter glauben sich beim Schaffen zuerst leidend, konzipierend zu verhalten, indem „immer neue plastisch-mimische Gestalten und Gruppen anschießen";[1]) Historiker gelangen in höchsten Momenten des Nacherlebens an die Grenze, wo das eigene Ich in die vorgestellte Persönlichkeit aufgeht. Und eine andere, wieder ganz allgemeine Tatsache ist die eigentümliche Art von Glaubhaftigkeit, welche den eigen erfundenen oder auch nur selbständig angeeigneten Vorstellungsgebilden eben als Teilen des eigenen aktiven Bewußtseinsverlaufs des Individuums zumal bei ihrem ersten Auftreten anhaftet: sie läßt uns beim Ersinnen oder Finden von etwas Neuem zunächst gläubiger und weniger

1) Selbstzeugnis Otto Ludwigs, zitiert bei Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters (Philos. Aufs., Zeller gewidmet. 1887). S. 407.

kritisch sein. So wird man angesichts der Vielartigkeit jener alten Ichgeschichten doch das Eine sagen können, daß das Auftreten der Icherzählung nicht historisch von der Autobiographie aus zu erklären ist, sondern auf allgemeinen psychologischen Bedingungen der erfindenden Erzählung beruht und daher als etwas Ursprüngliches oder Natürliches zu gelten hat: woraus sich dann wiederum für die Geschichte der Selbstbiographie ergibt, daß der Ichbericht als eine Naturform des erfinderischen Dichtens von vornherein nicht in ihren Bereich gehört. Anders ist es bei dem realistischen Roman, der die Wirklichkeit nachbilden will und das gern in der Form der biographischen Ichgeschichte tut. Hier obwaltet ein innerer Zusammenhang mit der Autobiographie, und es wird eine Aufgabe unserer Geschichte sein, ihn zur Erkenntnis zu bringen.

I. TEIL

DIE ENTWICKLUNG DER AUTOBIOGRAPHIE IN DER HELLENISCHEN UND ATTISCHEN EPOCHE

Wir sehen heute die Griechen nicht mehr in der romantischen Verklärung, in der die unvergleichliche Lebensmacht dieses Volkes als die absolute Offenbarung alles Menschlichen erschien. Allenthalben werden die natürlichen Bedingungen menschlicher Größe aufgegraben, immer deutlicher wird der Zusammenhang der östlichen Weltkultur, die von den Ufern des Euphrat bis weit über Hellas verbreitet war; auch der hellenische Geist ist nicht rein aus sich heraus gewachsen, und in dem erweiterten Bild vom Altertum erscheint die Geschichte des griechischen Volkes gleich jeder anderen in ihrer besonderen Art und konkreten Bedingtheit: auch dieser Kultur gegenüber, die uns am tiefsten beeinflußt, haben wir eine freie Stellung gewonnen und können sie kritisch ansehen. Aber wenn einem dann einmal das Ganze in realer Anschauung aufgeht: die alten Kulturen in den orientalischen Flächenstaaten, in dunkle Jahrtausende zurückreichend, und nun dieses kleine Griechenvolk, das sich in wenigen Jahrhunderten erhebt und aus sich heraus eine neue und höchste Stufe des Menschentums erzeugt, — eine sprunghafte Erhöhung des menschlichen Selbstbewußtseins überhaupt — und dann wieder das Zurückfluten der Kultur zu den orientalischen Küsten, Rom schlägt mit ungeheurer Kraft in diese hellenistische Geisteswelt hinein und dämmt sie fest, bis dann in das Völkergewirr jene Erregung kommt, jene Umwälzung der ganzen Ziele des Lebens und der Phantasie, wo die Geister der Tiefe wieder nach oben kommen und schließlich noch in der alten Welt, in der schon die neuen frischen Barbarenvölker sich einrichten, der mächtige Bau zusammengeschweißt wird, der die kommenden Entwicklungen fürs erste beherbergen sollte: die Anschauung dieser Vorgänge ist ein Erlebnis, das ergreifend ist und gleich einer großen künstlerischen Schöpfung das Innerste aufrührt und reinigt.

Wir suchen für die Geschichte der Selbstbiographie im Altertum, die aus dem spärlich vorhandenen Stoff gestaltet werden soll, die Anknüpfung ans Allgemeine.

Was die orientalischen Dokumente uns zu geben hatten, war nur eine allgemeine Orientierung über das Auftreten der Autobiographie in einer hoch entwickelten Kultur, das nicht gebunden war an das Vorhandensein vollen persönlichen Lebens. Ganz andere Fragen sind es, mit denen wir nun an die alte Welt Europas, an die klassischen Völker des Mittelmeers herantreten. Erst in dieser hellenischen Welt beginnt für unsere Gattung die eigentliche geschichtliche Erkenntnis. Hier kann es sich nicht mehr um eine empiristische Umschreibung von Erscheinungen handeln, in denen die eine oder andere Möglichkeit autobiographischer Bildungen aufzuweisen wäre. Hier ist das große Schauspiel einer kontinuierlichen geistigen Entwicklung gegeben; so fragmentarisch es auf weiten Strecken uns erkennbar ist, es stellt doch ein einheitliches geschlossenes Ganzes dar, das von bestimmbaren Anfängen ausgeht, in einem unvergleichlichen Reichtum geschichtlicher Gestaltungen sich auslebt und schließlich ein Ende nimmt, das wir sehen können, wenn es auch letztlich so unverständlich bleibt, wie alles Anfangen und Aufhören von Leben. Die Autobiographie muß, wenn anders sie in die wesentlichen Interessen des Menschen hineinreicht, in ihrem Auftreten und Fortgang in Beziehung stehen zu dem Verlauf dieser geistigen Entwicklung. Und aus der Art dieser Beziehung muß eine allgemeine Einsicht in das Wesen der Selbstbiographie zu gewinnen sein.

Wäre das Verhältnis von der einfachen Art, wie es bei den neueren Völken obwaltet, daß wir aus den verschiedenen Epochen der Kultur Dokumente der verschiedenen Arten der Selbstdarstellung besäßen, so würde die Geschichte der antiken Selbstbiographie zugleich eine vollständige Grundlegung geben können: gleichsam eine Topographie der literarischen Ausdrucksformen, in der die mannigfaltigen Auffassungsweisen der Menschen von sich selbst, jede an ihrem Orte innerhalb der allgemeinen geistigen Entwicklung, sich als ein abgeschlossenes Bild darstellen würden. Und ein Vergleich mit den neueren Völkern könnte dann auf einer neuen Weltkarte die Gesetzmäßigkeit und das Eigenartige des Verlaufs Schritt für Schritt aufzeigen. Es wäre das um so wesentlicher, weil die hellenische Kultur allein sich selbständig zu den freien höheren Weisen menschlicher Selbsterkenntnis erhoben hat, während die neueren Völker eben an diesem antiken Gehalt das Erbgut haben, das sie zunächst übernehmen, dann sich zu eigen machen, um nun von sich aus weiter zu

gelangen. Der geschichtliche Sachverhalt ist aber komplizierter und tiefer.

Überblicken wir den Bestand von Selbstbiographien, die wir aus dem Altertum haben, so tritt zunächst — in den Jahrhunderten bis in die Zeit um Christi Geburt — ein merkwürdiges Mißverhältnis hervor: in dieser griechischen Kultur, die den Menschen entdeckt und befreit hat und so viele Formen, ihn darzustellen, fand, hat die Autobiographie nur einen beschränkten Raum, sie erscheint als eine literarische Spezialität von sekundärer Art. Neben der Selbstdarstellung der Staatsmänner und Feldherrn ist nur die Schriftsteller-Autobiographie, die im allgemeinen nur durch pädagogische Absichten, Aufstellung eines Bildungsideals u. dgl., tiefer greifen mag, hier zu bedeutender Ausbildung gelangt; und auch sie blieb wesentlich beengt durch den rhetorischen Antrieb, der selbst den autobiographischen Stoff als bloßen Stoff für die Entfaltung der Redekunst aufnimmt; außerhalb der politischen Sphäre erscheint kaum eine überlegene Persönlichkeit als Vertreter der Gattung. Erst unter Bedingungen, welche eben die Auflösung des antiken Geisteslebens herbeiführten, hat sich noch bei den alten Völkern die Selbstbiographie zu der vollen Selbständigkeit erhoben, wo sie als eine Literaturgattung im modernen Verstande das Ganze eines individuellen Lebens in seinem innern Verlauf darzustellen unternimmt.

Daß hier eine Schranke des griechischen Geistes vorliegt, muß anerkannt werden. Denn so sehr auch die dürftige Überlieferung, zumal aus der hellenistischen Zeit, bei jedem allgemeinen Urteil Zurückhaltung gebietet: das ist doch deutlich, daß hier kein Zufall bloß uns die Kenntnis verlegt, sondern daß in der griechischen Stellung zur Lebenswirklichkeit irgendwie der Grund für diese eigentümliche Erscheinung gelegen sein muß. Aristoteles hat in die Schilderung seines Ideals von Menschentum, des großgesinnten Menschen, den Zug mitaufgenommen, daß der selbstgenugsame Mann in seiner vornehmen Zurückhaltung weder von sich noch über andere redet.[1]) Aus der nationalen griechischen

1) Arist. Eth. Nik. IV 8: οὐδ' ἀνθρωπολόγος· οὔτε γὰρ περὶ αὑτοῦ ἐρεῖ· οὔτε περὶ ἑτέρου· οὔτε γὰρ ἵνα ἐπαινῆται μέλει αὐτῷ οὔθ' ὅπως οἱ ἄλλοι ψέγωνται οὐδ' αὖ ἐπαινετικός ἐστιν· διόπερ οὐδὲ κακόλογος, οὐδὲ τῶν ἐχθρῶν εἰ μὴ δι' ὄβριν. Ob das Reaktion gegen eine verbreitete Geschwätzigkeit ist, ist hier unwesentlich, weil hier nur die Stellung der Autobiographie im eigentlichen Geistesleben in Frage steht.

Plastik ist uns diese Auffassung des Menschen am meisten offenbar: die hoheitsvolle Geschlossenheit der Seele, die nie ihr Innerstes ganz öffnen und hingeben wird, Gestalt und Haltung der Person, die nicht dem Moment sich überläßt, sondern jeder Lage von sich aus Form gibt. Der Mensch, dem nur in der Vollendung seiner Entwicklung die Würde des Menschen zukommt, hat seine innere Einheit nicht in dem geschichtlichen Prozeß seines Lebens, sondern in der gleichmäßigen Kraft des vernünftigen Willens, des — mit Plato zu reden — „vernünftigen und ruhigen Ethos, das fast immer sich selbst gleich bleibt“[1]). In philosophischer Weise wird diese Art des Sehens in dem griechischen Begriff „Leben“ faßbar, in der Bedeutung des Wortes Bios, die zuerst wohl bei Euripides zu Tage tritt: Bios heißt „Lebensführung“, die das Wesen des Menschen widerspiegelnde „Art zu leben.“[2]) So faßt sich das ganze Leben im Charakter zusammen, und die Plastik, die in ihrer ruhigen Schönheit den Menschen in einer Lage nur festhalten kann, ist das vollkommene Organ für solche Menschenauffassung, die sie restlos auszudrücken vermag. Die plastische Phantasie gewahrt in allem Einzelwerk des Daseins die dauernde Gestalt, wie jeder sich auf seine Weise führt und hält: sie verleiht dem Herodot oder den peripatetischen Kulturhistorikern den Blick in die Individualität der Völker, in den Typus solcher Gesamterscheinungen; sie wirkt in der Lebendigkeit des platonischen Dialogs, der die abstrakten Dinge selbst, indem er sie von allen Seiten berührt und formt, „wie ein Stück Rundplastik“ herausbringt. Die Biographie, die bei den Griechen zu einer festen Literaturform geworden ist, gehört ihrem Wesen nach demselben Zusammenhang an. Ihre Ursprünge liegen in der Philosophie, bei Plato und Aristoteles, ihre Grundlage ist eben jene Auffassung des Bios: sie erzählt nicht, um zu erzählen, und die Vertiefung in die Entwicklung des Individuums liegt außerhalb ihres Horizontes: sie ist wesentlich auf das gleich bleibende Wesen des voll entwickelten Menschen gerichtet, dessen Persönlichkeit, aristotelisch zu reden, das „der Natur nach Erste“ ist, gleichviel, ob sie im zeitlichen Verlauf des Lebens als ein Letztes hervortritt. So wird der Mensch, dieses so zusammengesetzte und veränderliche Gebilde, auch hier wie in

1) Plato, Rep. X. 604.

2) v. Wilamowitz, Hermes XV, 515. Vgl. F. Leo, Die griechisch-römische Biographie (1901) S. 86 u. a.

jenen orientalischen Dokumenten als eine konstante Größe behandelt: aber hier ist es eine vertiefende Ansicht, daß alles natürliche Werden aus vollendetem Sein, nicht aus unvollkommenen Anfängen hervorgeht: das sittliche Sein des Charakters, der in Wahrheit dem Leben den festen Zusammenhalt gibt, scheint untrennbar von der schönen Gestalt, die sich selber Zweck ist; es ist die wesenhafte Verbindung des Ethischen mit dem Ästhetischen, die in dem Kalokagathon mit ausgedrückt ist. Nicht nur in der literarischen Form der Biographie, sondern auch in den Ausdrucksformen der Selbstbesinnung wirkt diese Auffassung der Persönlichkeit, und es ist nicht einzusehen, warum die künstlerische Anschauung des sich gleich bleibenden Lebens des Individuums es an und für sich ausschließen sollte, die echte Wirklichkeit eines individuellen Menschendaseins in einem biographischen Werk hinzustellen.

Daß diese Art, das Leben zu sehen, tatsächlich dahin führte, daß die eigentliche biographische Aufgabe zurückgestellt und das einzigartige Individuum für ein Allgemeines hingegeben wurde, ist nach den uns erhaltenen Werken der griechisch-römischen Biographie unbestreitbar. Der gewöhnliche Biograph ging nicht den fruchtbaren Weg, der von der Beobachtung der Einzelwirklichkeit zur Entdeckung der typischen Gestalt leitet, die dann den Zug des Individuellen nicht verliert, sondern ihm waren die typischen Lebensformen, die verschiedenen Arten des Bios, die philosophische, politische, moralische usf. das erste, von dem er ausging, und das darzustellende Individuum blieb dann ein bloßes Beispiel.[1]) Große biographische Kunstwerke gibt es überhaupt, bis auf unsere Tage, nur sehr wenige, sie entstehen immer nur aus naher persönlicher Berührung mit anderen Menschen, mag diese nun durch die Lebensbeziehungen selbst oder mittels der historischen Phantasie gegeben sein: dann schafft sich der Schriftsteller auch seine eigene Form, und gerade im Altertum sind die größten Darstellungen geschichtlicher Persönlichkeiten, Platons Sokrates, der Perikles des Thukydides, der Tiberius des Tacitus nicht in der biographischen Form gegeben. Die Selbstbiographie aber, für die die reale Anschauung das nächste zu sein scheint und die deshalb auch tatsächlich im späteren Verlauf ihrer Geschichte immer wieder eine führende

1) Vgl. v. Wilamowitz, die griechische Literatur des Altertums. (Kultur d. Gegenw. I 8) S. 114f.

Stellung in der Entwicklung der allgemeinen biographischen Gattung eingenommen hat und ihre Überlegenheit auch darin zeigt, daß sie über eine weitaus größere Anzahl bedeutender Dokumente verfügt: sie erscheint in der griechischen Literatur veräußerlicht in eben der Weise, wie jener philosophische Antrieb der griechischen Menschenauffassung in der antiken Biographie verkümmert ist: sie entwickelt sich nicht von sich aus, sondern hält sich überwiegend in Abhängigkeit von der Biographie oder von anderen Literaturgattungen als ein sekundäres Produkt, und ein allgemeines Bildungsideal oder eine Charakterart im Bilde des eigenen Lebens vorzuführen ist auch ihr von vorn herein das Höchste. Das ist ein geschichtlicher Tatbestand, den man nicht einfach generalisieren darf, um auf solchem Wege die Bedeutung der antiken Selbstdarstellung zu erschließen. Diese Bedeutung kann nur erfaßt werden, wenn man die tatsächlichen Erscheinungen als abgeleitete Äußerungen der tiefer greifenden biographischen Richtung erkennt und von ihr ausgeht.

Daß die griechische Form der Biographie ein volles individuelles Menschenbild in sich fassen konnte, zeigt weniger Plutarch als die Renaissance, in der dieselbe Richtung auf den voll entwickelten Charakter des Menschen und nicht auf sein Werden wirksam war und wo gerade in der Selbstdarstellung durch Vertiefung der antiken Form eine höchste Aufgabe der Biographie gelöst wurde: die Individualität, als ein Ganzes künstlerisch geschaut, in ihrer Struktur bloßzulegen. Es ist nicht so, daß das Wesen einer klassischen Kunst von vornherein in Widerspruch stände zur Autobiographie. Wohl beugt sich diese Kunst nicht der partikulären Wirklichkeit des tatsächlichen Lebens, und es ist wahr, daß die objektiven Gebilde der Phantasie oder des Denkens die Persönlichkeit des Gestaltenden so lauter in sich enthalten können, daß er in ihnen am meisten er selbst ist und nicht mehr in eigner Person von sich zu reden braucht: nach persönlichen Dingen verlangt dann erst das nachkommende wissenschaftliche oder menschlich verstehende Interesse. Solange die Phantasie voll und rein schaffen kann, schöpft sie aus dem eigenen Leben nur Stoff zur Gestaltung. Aber auch die Selbstbiographie ist mit nichten ihrem Wesen nach an die Wiedergabe der einzelnen Tatsächlichkeiten gebunden: auch in ihr ist Form und künstlerische Gestaltung, die, wenn sie da ist, wahr sein muß, wirklicher als das wirkliche Leben, während die Richtigkeit der mitgeteilten Einzeldinge meist problematisch bleibt.

Ja, man muß gegenüber dem gestaltlos zerfließenden Sichhingeben späterer Bekenntnisbücher sagen, daß die klassische Stellung, die von der Selbstbiographie Form und Stil verlangt, eine dauernde Giltigkeit besitzt: hat es denn Goethe anders gehalten? Die künstlerische Forderung, welche der griechischen Literatur eingeboren ist, mochte die Bildung großer autobiographischer Werke schwieriger machen, entgegen stand sie ihnen nicht. Die Ursachen reichen tiefer. Sie sind enthalten in der allgemeinsten geschichtlichen Gesetzmäßigkeit, die die Entwicklung unserer Gattung bestimmt hat.

Es handelt sich um den Vorgang, in welchem der Autobiographie erst ihr eigenstes Objekt aufgetan worden ist. Dieses Objekt ist der volle Lebensgehalt der als ein eigenartiges Ganzes gewürdigten Persönlichkeit, mag er nun in einer Seelengeschichte rein von innen entfaltet werden oder in einer Charakterdarstellung sich zusammenfassen oder Gestalt gewinnen durch die Aktivität des Innenlebens, das stark genug ist, sich der Außenwelt hinzugeben, ohne sich an sie zu verlieren. Die anderen Literaturgattungen, die von bestimmten Situationen, Problemen, Affekten und Konflikten aus oder durch Verteilung des seelischen Gehalts an verschiedene Personen das ganze Leben sichtbar machen können, mögen aufwachsen und zu einer höchsten Vollendung gelangen ohne den ganzen Blick in die Innerlichkeit der individuellen Person. Die Selbstbiographie erhält durch die Natur ihres Gegenstandes ein inneres Gesetz für ihr Emporsteigen, das so nicht, mindestens nicht so rein den Verlauf der Dichtung bestimmt: wie die Inhaltlichkeit des individuellen Seelenlebens und damit zugleich die formende Kraft der Persönlichkeit anwächst, wächst auch die Bedeutung der Autobiographie; aber damit sie erst einmal ihre höchste Aufgabe ergreife und dann festhalten könne, ist sie gleichsam an eine Bewußtseinsschwelle gebunden, die in der geistigen Entwicklung erreicht sein muß: ihr Objekt muß in seiner vollen Realität entdeckt und als ein höchster Gegenstand menschlichen Bemühens bewußt geworden sein. Das ist die Voraussetzung, wenn die Selbstbiographie als ein Selbstzweck, der nicht in Eitelkeit aufgeht, gewürdigt werden und eine Position erringen soll innerhalb der zentralen Regionen, von denen aus die Geistesgeschichte vorwärts rückt.

Diese Erschließung der Innerlichkeit aber ist eine lange geschichtliche Arbeit gewesen. Der philosophische Geist der Griechen hat hier nur die ersten schweren Schritte getan, beginnend mit

der Bestimmung des sittlichen Prozesses, auf dem die bewußte Festigkeit, das Sichselbsttreubleiben der vernunftbestimmten Person beruht und fortgehend zu der stoischen Persönlichkeitsidee, die, so grundlegend sie blieb, doch abstrakt und formal war — bis sie an den Grund rührte, wo das Leben einig ist. Die ganze volle Wirklichkeit des gestaltlosen Seelenlebens ist den antiken Menschen nicht aufgegangen,[1]) und andere Kunstmittel, als sie die plastische Phantasie und die logische Tektonik zur Verfügung hat, waren erforderlich, um das Unbegrenzte, schweifend Unendliche, unfaßbar Werdende dieser Wirklichkeit greifbar zu machen. Aber aus der alten Welt selber sind diese Veränderungen hervorgegangen, die es zu Wege brachten, daß im Zeitalter Augustins die Selbstbiographie sich schöpferisch über alle anderen Literaturgattungen erhob. Hierin liegt das eigentliche Problem unserer Geschichte im Altertum. Es wird zu zeigen sein, welche antiken Formen der Selbstdarstellung sich aus der Reflexion auf die innere Erfahrung ausgebildet haben und bis zu welcher Grenze sie sich der Selbstbiographie nähern. Die antike Literatur enthält neben einer Ansammlung der Autobiographie im politischen Leben und neben der Ausbildung der biographisch-rhetorischen und auch romanhafter Kunstformen der Selbstdarstellung die gleichsam embryonale Entwicklung von Formen der Selbstanschauung, die dem Menschen dazu dienen, ihn mit sich selbst bekannt zu machen. Diese Schöpfung persönlicher literarischer Ausdrucksformen in der Selbstbesinnung führte über Cicero und Seneca zu Mark Aurels Selbstgesprächen, sie vollendete sich im Zusammenhang mit der hellenistischen Mystik in der Lyrik Gregors von Nazianz und der Seelengeschichte Augustins, und sie ging nun neu und stetig seit dem christlichen Mittelalter im religiösen Leben weiter, um in der Renaissance und dann in anderer Weise im 18. Jahrhundert die weltliche Selbstbiographie zu fördern. In diesem Sinne ist in der alten Welt die Grundlegung unserer Geschichte zu suchen.

1) W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883) S. 224.

ERSTES KAPITEL.

DIE ENTDECKUNG DER INDIVIDUALITÄT UND IHR VERHÄLTNIS ZUR SELBSTBIOGRAPHIE.

Der geschichtliche Vorgang, den wir nach Jacob Burckhardt als die Entdeckung der Individualität bezeichnen, ist uns innerhalb der europäischen Kultur in drei verschiedenen Lagen auffaßbar. In dem Blütenfrühling des freien hellenischen Geistes, in jenen verheißungsvollen Jahrhunderten nach dem Zeitalter Homers, die zwischen der Auflösung der mittelalterlichen Ordnungen und der durch die Perserkriege gewonnenen Konsolidierung der attischen Kultur des 5. Jahrhunderts liegen, erhebt sich, meist nur schattenhaft für uns, aber doch unverkennbar der erste Ansturm selbständiger Persönlichkeiten von europäischem Gepräge, zunächst in der voraneilenden ionischen Küsten- und Inselwelt: religiöse Prophetengestalten, die politische Individualität des Usurpators, subjektive Dichter, Denkerpersönlichkeiten. Nahezu gleichzeitig, aber beschränkt auf das religiöse Leben, kommt dann durch den Geist der Propheten in Israel seit dem 7. Jahrhundert die Emanzipation des Individuums in die Wege, die einst in den Gang der Weltkultur einmünden sollten; noch blieb hier der Einzelmensch in der Aussprache seiner konkreten religiösen Innerlichkeit gebunden. Und endlich der neue große Tag der Individualität in der Renaissance, wo der Mensch sich selbst mit einer Fülle und Freiheit fand, wie nie zuvor beim ersten Erwachen zum Bewußtsein seiner selbst: die Tiefe der Seele bricht aus einem jahrhundertelangen Innendasein auf zu vollem diesseitigen Leben, und das Individuum kann mit allen Organen die Wirklichkeit ergreifen, weil ihm sein Ich aus einer immanenten Unendlichkeit hervorquillt. Die Renaissance ist das heroische Zeitalter der Selbstbiographie geworden. Die religiöse Lyrik der Psalmisten hat ihr mitgeholfen bei ihrem großen Aufstieg am Ausgang der alten Welt. Sie stammte aus der griechischen Kultur. So entsteht die Frage, mit welchen Kräften die Individualität in Hellas erwachte und inwieweit hier der Beginn der Entwicklung zu finden ist, die zur Selbstbiographie geführt hat.

Wir haben gesehen, daß die Zeiten vor der Entstehung des Persönlichkeitsbewußtseins das Aufkommen von Selbstdarstellungen nicht ausschließen. Auch aus der mittelalterlichen Epoche der

neueren Völker haben wir relativ viele, und nicht nur religiöse, Autobiographien, und in ihnen wirkte nicht lediglich der Zusammenhang mit der antiken Kultur, sei es im christlichen Leben, sei es in den überlieferten Formen der Literatur. Das Ruhmesverlangen ist nicht an den Individualismus gebunden. Ruhmeslieder gehören zu den frühsten Gattungen aller Poesie, und auch wo der epische Stoff in ihnen anwuchs, konnte der Sang einem gegenwärtigen Individuum gelten.[1]) Das Epos selbst zeugt von solchen Lebensgewohnheiten des Adelsstandes. Der Sänger erzählt nicht nur von den Taten der Vorzeit, sondern auch vom Ruhm eines zeitgenössischen, etwa auch eines eben anwesenden Helden; so sehen wir es bei Homer und bei den alten Germanen. In der Odyssee ist es von der größten Wirkung, wie der unbekannte Fremdling im Kreise der Phäaken die eigenen Taten vor Troja von dem blinden Rhapsoden beim Gastmahl preisen hört und vom Gefühl überwältigt nun selber seine Abenteuer erzählt. Erscheint Odysseus hier als der fabulierende Reisende,[2]) so ist es doch selbst bei primitiven Völkern zu beobachten, daß der Held sich sein Siegeslied singt.[3]) Und das Epos kennt auch einsame Lagen, die dem Helden die Erinnerung an sein vergangenes Leben wecken: in einem Monolog vor dem Tode ruft sich Beowulf seine Kindheit und Jugend zurück, und Roland gedenkt im Sterben seiner Sippe, seines Lehnsherrn und seiner Siege. Es ist nicht gewagt, eine Selbstbiographie in der Form des Epos zu denken: im sechszehnten Jahrhundert hat ein schwedischer König seine Kriegsfahrten so in einer 'Rimchronika' erzählt. Aber entstanden ist die Autobiographie als eine Gattung der europäischen Literatur nicht aus der Heldenphantasie, sondern aus dem reflektierten Selbstbewußtsein der Persönlichkeit. Und die Bedeutung, die sie hier, im Unterschied von ihrer Stellung bei den orientalischen Völkern gewonnen hat, beruht eben darauf, daß sie, wie spät auch immer, zu einem Organ für den Ausdruck der Individualität ge-

---

1) Vgl. Erich Schmidt, Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker. Kultur der Gegenw. I 7 (1906) S. 17.

2) Vgl. oben S. 35. — In der Selbstbiographie ist eine Beziehung auf die Alkinou-Apologoi nur einmal bei Aelius Aristides zu finden, s. u. Teil II Kap. 3, 4.

3) Vgl. E. Schmidt a. O., wo das Beispiel eines Indianerhäuptlings und eines Basutoskriegers gegeben ist, der „nach Kampf und Bad den Umsitzenden im Zelt erst redend, dann singend seine rühmlichen Abenteuer erzählt". — H. Gunkel, Die israel. Lit. (Kult. d. Ggw. I 7) S. 59, zu Gen. 4, 23f.: „Wenn der Held der ältesten Zeiten aus der Fehde wiederkehrt, dann singt er sich das Siegeslied."

worden ist. Will unsere Geschichte auf festen Grund bauen, so muß sie von den Anfängen des Persönlichkeitsbewußtseins ausgehen, das ein Geschenk der Griechen an die europäische Welt ist.

Persönlichkeit ist kein eindeutiges Phänomen; ihre Bildungsweise und Struktur, die bei den Individuen einer bestimmten Epoche trotz aller Eigenart gleiche Züge zeigt, ist wesentlich verschieden in den verschiedenen Zeiten, und es gibt Stufen der Individualisierung, deren Formation und Folgeordnung sich uns allmählich aus den Lebensdokumenten der großen Kulturepochen ergeben wird. Von der Art der Persönlichkeitsbildung und nicht schon an sich von dem Auftreten persönlichen Lebens hängt die Entwicklung der Autobiographie ab.

Der Anfang für uns ist die Stufe der 'Entdeckung' und zwar der erstmaligen Entdeckung der Individualität in Griechenland. Sie war an eine Reihe äußerer Bedingungen geknüpft, die noch nicht ihr Eigentümliches sind, sondern zu den gemeinsamen Momenten ganz verschiedener Formen der Individualisierung gehören und sich daher allgemein umschreiben lassen;[1]) wie sie hier bei den Ioniern gegeben waren, kehren sie im weiteren Verlauf unserer Geschichte meist wieder. Da ist zunächst das Anwachsen der materiellen und geistigen Kultur, in der Regel plötzlich aufsteigend infolge der Erweiterung des Gesichtskreises über bisher fremde Völker mit anderen Existenzformen: dadurch gewinnt das Einzeldasein eine mannigfaltigere, umfassendere und auch auseinanderstrebende Inhaltlichkeit, und die Energie des zusammenhaltenden Bewußtseins muß stärker werden, wenn sie nicht erdrückt werden will. Der Spielraum für solches Wachstum ist vorhanden, sobald die jenseits des Ich festhaltenden Kräfte so verlebt sind, daß sie dem Betätigungsdrang der Individuen nicht mehr genügen — warum der Mensch nicht befriedigt ausruht, sondern das Alte abtut und zerbricht, diese letzte Frage nach den Gründen dafür, daß die europäische Menschheit sich entwickelt und steigert, ist nur metaphysisch zu beantworten. Eine regelmäßige Außenseite dieser Vorgänge, die sich feststellen läßt, ist die Abnahme der beherrschenden Macht, mit der die sozialen und politischen Ordnungen die Lebensführung des Individuums bestimmten; auseinanderliegende Stufen der Persönlichkeitsbildung zeigen das auf verschiedene

1) Vgl. W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie. S.-B. Berl. Akademie der Wiss. 1894, bes. S. 1407.

Weise: die Auflösung der herkömmlichen Bindungen in revolutionären Bewegungen und Kämpfen schafft einen freien gefährlichen Boden, auf dem der Einzelne sich durchsetzen muß, die zentralistische Organisation großer Staaten rückt den Schwerpunkt der Existenz aus dem Zusammenhang mit dem nationalen Ganzen fort in persönliche Ideale. Parallel wirkt die Erschütterung der befriedigenden Traditionen auf religiös-sittlichem und geistigem Gebiete durch die Erweiterung der Erfahrungen von Mensch und Welt: in dem Widerstreit der Überzeugungen findet der Einzelne sich, sei es zur Wahl bloß oder zu neuem Entdecken, auf sich selbst gestellt. Wir suchen nun nach dem eigenen Zug, der in dem ersten Hervortreten der Individualität bei den Griechen sich kundgibt und das Verhältnis dieses Vorgangs zur Selbstbiographie aufklären möchte: gleichsam nach der inneren Dynamik, die die Persönlichkeiten emportrieb und gestaltete. Das führt zurück auf die Art, wie die Grundtatsache unserer Existenz, das Ineinanderwirken von Ich und Welt erlebt wurde.

Die Einheit zwischen den Relationen, in denen der Mensch zur Welt steht, in religiösem Erleben, künstlerischem Schauen, denkender Orientierung und tätigem Eingreifen, ist in einer mittelalterlichen Kultur als eine objektive und ungelöste Einheit da, die, selbstverständlich waltend, jeden einzelnen gleichmäßig umfriedet. So haben die scharf umrissenen Gestalten der homerischen Helden bei all der freieren Beweglichkeit, die in der Phantasie des größten Dichters die Natürlichkeit des Lebens selbst gewinnt, doch eine gleichartige gemeinsame Form: diese schafft nicht das Individuum sich, sondern in das Individuum erstreckt sie sich hinein, als ein Allgemeines, in einfachen Motiven, Leidenschaften und Vorstellungen, die überall durchgreifen und nicht in der einzelnen Person, sondern in dem allgemeinen künstlerisch sittlichen Wesen dieser epischen Welt zusammenhängen, mag auch unter den Konventionen der aristokratischen Gesellschaft die gleichfalls einer individuellen Sittlichkeit noch überhobene Naturmacht der starken Affekte hervorbrechen, die die Zucht der Sitte abwerfen; und im christlichen Mittelalter ist vollends deutlich, wie der eine ewige in Gott gegründete Idealgehalt des Lebens das einzig Reale in allen Betätigungsweisen des Menschen ist. In einer späteren Epoche freien bürgerlichen Daseins und reflektierten Selbstbewußtseins ist diese Einheit wohl individuell, aber sie stützt sich auf die differenzierten und wieder objektiven Gebilde der Kultur,

die als in sich geschlossene Wirklichkeit einer nationalen Ideenwelt den Einzelnen tragen, der nun in der Beziehung zu ihnen seine Persönlichkeit entwickeln kann. In der dazwischen liegenden Stufe der Lebensführung, wo solch objektiver Halt nicht besteht, muß die Einheit ganz zurückgenommen werden in den einzelseelischen Zusammenhang des Individuums, der ja immer dahinter steht: dieser tritt gleichsam nackt in ganzer Fülle zutage, er ist nicht mehr nur der Schauplatz, auf dem die jenseits des individuellen Ich liegenden Quellen des Lebens zusammenfließen, sondern er schafft jetzt allen Inhalt der Existenz neu und gibt ihr den einzigen Zusammenhalt, der Bestand hat. Dadurch muß die Totalität des Seelenlebens eine neue Freiheit und gestaltende Kraft gewinnen; denn Kraft wächst in den geistigen Entwicklungen denjenigen Anlagen zu, die einen neuen Wert erhalten haben durch die geschichtliche oder individuelle Lage. Und wenn solch freies Gestalten aus der Ganzheit des Ich die Energie der Persönlichkeit ausmacht, so ist nun die geschichtliche Tatsache, daß dieser Vorgang zuerst nicht im Subjekt für sich, als reine Innerlichkeit verläuft, sondern sich auswirkt in der unmittelbaren Beziehung von Ich und Welt, die im Erleben gegeben ist. Aus welchen Tiefen solches Erleben den griechischen Persönlichkeiten des 7. und 6. Jahrhunderts kam, wie weit dabei die spezifisch religiöse Art, die Einheit des Lebens zu erfahren, den Grund legte,[1]) kann hier in dem Dunkel, das diese Zeiten umgibt, belassen werden. Das für uns Wesentliche ist, zu erkennen, daß einerseits diese Individuation nicht als ein von Kritik oder skeptischer Negation getriebenes Sichzurückziehen auf das Subjekt zu verstehen ist, sondern daß die erfüllte Energie des persönlichen Daseins als das primär und positiv Gegebene zu gelten hat, worin die Reflexion sich nur als das aufklärende Organ am sichtbarsten herausstreckt; daher dann die eigentümliche Mischung von hellem Vernunftbewußtsein und mystisch reformatorischem, ja phantastischem Glauben, Glauben zunächst an sich selbst, das Dämmerlicht gibt, das beim Erwachen der Persönlichkeit leuchtet. Und daß andererseits diese Befreiung der Person nicht aus einer Sonderung des gewissesten Innenlebens von allen Außendingen hervorging: vielmehr ist es ein Sichausweiten des Ich über die ganze erlebbare Welt, so daß die Grenzen zwischen Subjekt und Außen-

1) Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Basel 1903.

objekt, zwischen Mensch und Kosmos fließend werden, wie die seelischen Verhaltungsweisen selber in Fluß gekommen sind. Die ersten Äußerungsweisen, in denen die Persönlichkeit sich zum Bewußtsein ihrer selbst erhob, müssen davon bestimmt sein.

Wir greifen nur die Momente heraus, die die Art der Persönlichkeitsbildung erleuchten. Der Verlauf beginnt in der Dichtung und gipfelt in der Philosophie: in dieser ist das eigentliche Bewußtsein des Neuen zu suchen — soweit sie uns voll verständlich ist und nicht wie so viele stückweis oder auch ganz erhaltene Erscheinungen aus dieser Zeit uns unzugänglich gegenübersteht.[1])

Der erkennbare Anfang ist gleichsam das erste Ich-Sagen bei Hesiod (um 700). Hesiod nennt sich mit Namen zum Beginn seiner Dichtung, die mit spekulierender Phantasie Klarheit und Zusammenhang bringt in die widerspruchsvoll umgehenden Vorstellungen von der Götterwelt. Er muß von sich reden, weil das, was er zu lehren hat, die Wahrheit, die er den Lügen des epischen Sangs entgegenstellen will, ihm nicht von Kritik und Verstandes wegen gekommen ist, sondern sie hat den ganzen Menschen ergriffen, der für sein Leben nach Gewißheit strebte und in einheitlichem, nicht bloß reflexionsmäßigem Verhalten die Selbstsicherheit und den Mut persönlicher Überzeugung errang; denn es ist doch ganz real und nicht als poetische Form zu nehmen, wenn Hesiod, der Hirt vom Bergdorf, seine Theogonie aus der Offenbarung, aus einer Vision der Musen vom nahen Helikon hervorgehen läßt. Im Ausgang der Renaissance wird, wenn das vergleichbar ist, die Verkündung der vernünftgemäßesten Religion, des Deismus, von Herbert von Cherbury so als ein Erlebnis mit dem persönlichen Gott ganz dramatisch geschildert: in sinnfälligen Zeichen bestimmt Gott den Denker Herbert zur Ausgabe seines Werks. Anders als in der beweglichen ionischen Aufklärung kommt bei Hesiod die Persönlichkeit schwer heraus, sie steht nicht in dem engeren Kreise der sozial hochstehenden Kulturträger, sondern in der Sphäre des Bauerndaseins, das mit dem täglichen Leben zu ringen hat; Hesiods Vater war aus

1) Die Tyrannen des 7. u. 6. Jahrh., die die ersten politischen Individualitäten in der griechischen Geschichte sind, sehen wir nur durch die Spiegelung in der Volksphantasie, die in anekdotischen Zügen und moralisierender Zurückführung des Menschlichen auf die Wirkungsweisen von Weisheit und Schicksal den allgemeinen Eindruck des Außergewöhnlichen und Überlegenen der Persönlichkeit festhält. Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II S. 612 u. a., der die hier in Betracht kommenden Erscheinungen überhaupt sehr bedeutend heraushebt. — Zu Hesiod vgl. E. Schwartz, Charakterköpfe aus d. antiken Lit. 1903.

Kleinasien als Bauer nach Böotien gekommen; er selbst fühlt sich durch den Ruf der Musen herausgehoben aus der rein sinnlichen Existenz der Hirten um ihn her, der „Toren und müßigen Fresser". Daß Hesiod den sittlichen Gehalt dieses Bauernlebens entdeckte und die Kühnheit besaß, dieses Neue in einem Gedicht über die Arbeit zum Thema der durch Homer geadelten Kunst zu nehmen, dieses Zusammengehen des Selbstbewußtseins mit dem Wirklichkeitsgefühl der schwer stofflichen Dinge zeigt erst ganz den Nährboden der Persönlichkeit. Um sich auszusprechen, hält sich Hesiod dabei am Allgemeinen fest; nur gelegentlich berührt er, auch hierin der erste, konkrete Begebenheiten aus seinem bewegten Leben. Das einfache sittlich-religiöse Bewußtsein gibt er nach außen, das ihm über die schlimmen Erfahrungen, über brüderlichen Betrug ums väterliche Gut und richterliche Rechtsverletzung hinweggeholfen hat: daß allein die rechtschaffene Arbeit, die durch den guten Eifer von Gott kommt, Segen bringt, daß Recht und Gerechtigkeit realen Bestand haben, daß der schmale steile Weg, der zur Mannestugend führt, sich gegen die breite kurze Straße der Gemeinheit erhebt, und daß der schlechte Mensch schließlich doch von der göttlichen Strafe erreicht wird. So ist seine Form die moralische Reflexion, die sich auch schon zum Sinnspruch gestaltet, und eine Schilderung der Entwicklung des Menschengeschlechts, die vom goldenen Zeitalter stufenweis herabführt in das eiserne Elend der gemeinen Gegenwart, fügt sich so gut dazu, wie die bodenständige Darstellung des gesunden täglichen Tuns und Erwerbens in Ackerbau und Seefahrt mit den Bauern- und Schifferregeln. Das ist doch nicht eigentlich rationale Didaktik. Wenn etwa bei Mark Aurel die Sentenzen und Regeln, die er sich aufschreibt, durch die reale Beziehung auf sein lebendiges moralisches Bewußtsein ihre Abstraktheit verlieren, so ist hier am Anfang der umgekehrte Weg: das individuelle Erleben ist da, aber es wird noch nicht für sich zum Gegenstand der Darstellung gemacht, so daß es eine eigne Form erzeugte, sondern es geht ein in das Sachliche, in die allgemeinen Reflexionen, zu denen es sich zuerst abklärt. Ein Grundverhältnis zum Autobiographischen ist damit bezeichnet; es zeigt sich ähnlich auch bei den hebräischen Propheten, wo das Leben mit Gott, das sie führten, nur erst in dem Ergebnis, in der Verkündigung des göttlichen Rechts und Gerichtes, nach außen tritt.

Komplizierter und sehr vorsichtig anzurühren ist der Sachverhalt bei der Dichtung, die nun seit dem siebenten Jahrhundert

in der der östlichen Welt vorgelagerten hellenischen Kultur in den Formen des Jambos, der Elegie und eigentlichen Lyrik entstand. Die nackte Tatsache sagt gewiß schon viel, daß es solche Formen waren, in denen das persönliche Lebensgefühl sich einen ersten Ausdruck schuf. Und dann sind Sapphos Lieder da — diese wunderbare Kunst setzt doch voraus, daß in der Seele eine heimliche Melodie spielt, die das Leben einig in sich faßt, so daß jede Bewegung des Gemüts ein Ganzes wird und zu einem Höchsten von Poesie sich formt. Aber die allgemeine Erscheinung, daß damals individuelle Zuständlichkeiten Gegenstand der Dichtung geworden sind, hat schwerlich ihren Grund in solcher Innerlichkeit. Wir haben in Archilochos und vor allem dann in Solon ganz verschiedene Zeugen für die Wendung der Dichtung zur Selbstdarstellung. In ihnen sind die ersten direkten Anknüpfungspunkte für die Entwicklung der antiken Selbstbiographie enthalten.

Wie herzhaft stoßend und unmittelbar auf die Welt reagierend entfesselt sich doch das Selbstgefühl bei Archilochos, der sich selbst den „Diener des Kriegsgotts und der Musen" nannte! Mitten in dem lärmenden Getriebe des öffentlichen Lebens wächst seine Dichtung, mit dem ganzen derben Stoff dieser Wirklichkeit; Verfolgung, Angriff, Selbstbehauptung, praktische Zwecke einer unbändigen Leidenschaft, die den scharfen Blick in das Gebaren der nächsten Menschen gibt: Archilochos' Wort war zu fürchten. Er redet in den vollendetsten Versen von den konkreten Dingen seiner persönlichen Existenz, von Armut und Not, von Kriegsfahrt und politischem Machtkampf und versagter Liebe, von seiner „gewaltigen Gabe" der Invektive und vom Leben zumal, das im Genuß übers Mißgeschick kräftig fortgeht. So unbedingt beweglich wagt sich das Ich heraus, und der Wille verlangt gar nicht nach einem inneren Zusammenhalt, um Persönlichkeit zu sein; denn Archilochos hatte in seiner Kunst sein nie versagendes Mittel, das Leben zu beherrschen. Auf welche Weise ihm das gelang, ist uns in den Fragmenten nicht mehr sichtbar. Gewiß ist jedenfalls, daß er es vollbracht hat, daß „die kleinen privaten Angelegenheiten eines Bastards von Paros, der ... offenbar nie auf einen grünen Zweig gekommen ist, ziemlich tausend Jahre lang erst dem ganzen Volke, dann gerade den Geschmackvollsten kein geringeres Interesse abgewonnen haben als der Völkerkampf der Ilias."[1]) Als im Ausgang

1) v. Wilamowitz, Die griech. Lit. des Altertums. Kult. d. Gegenw. I 8 S. 21.

des Altertums die Autobiographie eine zentrale Stellung in der Literatur erhielt, wurde Archilochos mit Alkaios zusammen als Muster aufgestellt für die literarische Verwertung eines autobiographischen Stoffs und für die Funktion der Dichtung, dem Individuum die konkrete Fortexistenz zu verschaffen.[1])

Tiefer geschlossen mußte die Gestalt der Persönlichkeit hervorgehen, wo die in der Dichtung sich entwickelnde Kunst der Lebensbetrachtung, die Nachdenklichkeit über den Charakter und die Richtungen des menschlichen Daseins dazu diente, dem Individuum die sittlichen Grundlagen seiner Existenz bewußt zu machen. Hier begann in den künstlerischen Formen die philosophische Selbstbesinnung, in der die Autobiographie langsam der Erfüllung ihrer höchsten Aufgabe entgegenreifen sollte. Und sie beginnt mit der dichterischen Selbstanschauung einer Persönlichkeit, in der sich das Ideal griechischer Lebenskunst in einer Vollendung zusammenfaßt, die die Menschheit adelt. Es ist Solon — einer der sieben Weisen der volkstümlichen Tradition. Seine Elegien und Jamben (um 600) bringen ihn uns in seinem wesentlichen Tun und Denken wie einen Gegenwärtigen nahe; schon Aristoteles, der zweieinhalb Jahrhunderte nach ihm lebte, hat diese Selbstzeugnisse dazu verwertet, Solons echte Persönlichkeit gegenüber der Legende und dem politischen Zerrbilde herzustellen.[2]) Sie stellen zunächst die Art der Dichtung dar, die von der Funktion der gebundenen Rede im öffentlichen politischen Leben bestimmt war. Sie begleiteten sein großes Reformwerk, durch das er die Zukunft Athens entschieden hat, leiteten es ein durch ein politisches Glaubensbekenntnis, das der sozialen Not fest ins Auge blickt und das stolze Bewußtsein der eigenen zulänglichen Kraft gegen jeden Übergriff der obern oder untern Stände kundgibt: „wir werden es nicht dulden"; sie dienten der Rechtfertigung und Erhaltung seiner Schöpfung, indem sie die Grundsätze und Wege der Durchführung darlegten und mit kraftvollem Selbstgefühl das Geleistete zusammenfaßten: die Mutter Erde selbst, die er aus der Hörigkeit befreit, soll seine Zeugin sein: „durch die Macht des Gesetzes habe ich Gewalt mit Recht verbunden und so durchgeführt, was ich versprochen; für Gute und Schlechte schrieb ich gleiche Satzung, klares Recht für jeden schaffend"; wie ein Wolf in der Meute der

1) Synesios, περὶ ἐνυπνίων. Patrol. Migne Bd. 66 S. 1316.
2) Vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen. Bd. II.

Hunde habe er inmitten der Parteien sich wehrhaft gehalten und so den Staat gerettet.

Aber das ist nun nur Eine Seite in dem Selbstgefühl, das den politischen Menschen drängt, sich nach außen darzustellen und die Spannungen durch die Kunst zu lösen: ein im höchsten Sinne tätiges Dasein, wie es nur durch eine leidenschaftliche Energie des Willens möglich war, durchdringt sich mit der Vernunft, um in den einfachen religiös ethischen Ideen von Gerechtigkeit, maßvoller Männlichkeit und göttlicher Weltordnung das Handeln auf eine zusammenhaltende Überzeugung zu gründen. Der Ausdruck der Persönlichkeit rundet sich erst in den anderen Elegien, in denen die gleiche maßvoll harmonische Lebensweisheit sich als heitere kräftige Freudigkeit am Genuß dieser irdischen Welt dartut. Auch hier wieder macht sich der allgemeine Sachverhalt geltend: die Persönlichkeit gewinnt und behauptet ihre Selbständigkeit nicht wie in den späteren reflektierten Freiheits-Idealen durch Abschließung gegen alle äußeren Weltverhältnisse, sondern grade indem sie sich dem Reichtum der Lebensgüter öffnet und sich bis ins Alter hinein mit der Genußfähigkeit zugleich die Bereitschaft zu fortschreitender Lebenserfahrung erhält. Und nicht aus der Idee wird das Dasein gestaltet, sondern indem dieses sich in der Reflexion expliziert, tritt die Gestalt der Persönlichkeit zutage. Das schönste dieser Gedichte, das wir noch unverkürzt vor uns haben (12), stellt diese Seelenverfassung nun direkt in einem Vorgang der Selbstbetrachtung dar. Es beginnt damit, sich der Werte zu versichern, die die persönliche Existenz bereichern, wie Solon selbst sie sich erhalten wissen möchte: Segen von den Göttern und Ansehen bei den Menschen, Süßigkeit der Freundschaft und Gefürchtetsein bei den Feinden, Wohlstand auch, der redlich erworben ist; nun vertieft sich die Betrachtung in den idealen Grund des eigenen Daseins, der dem philosophischen Dichter zur Basis des Lebens selber wird: menschliche Verschuldung und göttliche Gerechtigkeit, die kein unrecht Gut gedeihen läßt und auf mannigfachen Wegen den Frevler früh oder spät ereilt; dann erweitert sie sich in einer typischen Bewegung der reflektierenden Dichtung zur Anschauung des mannigfaltigen Treibens der Menschen, der verschiedenen Berufe, wie jeder auf seine Weise wirkt und strebt und wo kein Maß ist, auch kein Ziel sich findet: alles geht doch zurück auf das Walten des göttlichen Regiments, und in dieses sittliche Bewußtsein, das er selbst im Handeln be-

währte, mündet das Gedicht. Sachlich ein Selbstgespräch, ist diese Elegie ihrer Form nach ein Gebet; an die Musen, die Töchter des Zeus, wendet sich Solon zum Beginn: „höret mein Gebet". Das Gesetz der Kunst, das für die Elegie die Form einer Anrede forderte, wirkte dabei zusammen mit der schlichten Frömmigkeit eines Mannes, der, in sich ständig und bewußt, doch der Grenzen des Menschen gewärtig ist.

Diese Elegien wurden als die Gedichte Solons „an sich selbst" überliefert. In der Wirkung dieses Titels spiegelt sich der Zusammenhang zwischen den Hauptmomenten der Entwicklung der Selbstbiographie in der Innenschau. Die Namengebung von Mark Aurels Buch „An sich selbst" ist davon bestimmt; dieselbe Überschrift trägt das Gedichtbuch Gregors von Nazianz, das seine subjektive Lyrik, die zur Autobiographie fortging, enthält; dagegen fand Augustin für seine Selbstgespräche, die dem in den „Konfessionen" auf neuen Wegen erreichten Ziel zunächst zustrebten, den „neuen und vielleicht harten Namen"[1]) Soliloquien.

Die dichterische Selbstanschauung, in der das religiöse Verhalten sich mit den Lehren der Lebenskunst und Weisheit verband, war doch nur eine Form neben andern für den Ausdruck des persönlichen Daseins, das durch die geistige Bewegung dieser vorattischen Jahrhunderte geweckt wurde. Aber das Ganze dieser Zeitlage ist nur in Trümmern da, und es wäre vergeblich, den Anteil im einzelnen sondern zu wollen, den Dichtung, Religion, Philosophie an der Gestaltung der Individualität hatten. Auch die wesentliche Frage bleibt uns unbeantwortet, in welchem Sinne die pessimistischen Stimmungen für uns einzuschätzen seien, die schon innerhalb der Lyrik auftreten; sie gehen gewiß nicht bloß auf Bedingungen zurück, wie die gesteigerte Kultur oder der Verlust der politischen Freiheit durch das Lyderreich und die dadurch bewirkte Abflachung der Lebensfreudigkeit. Dieses schwere Problem, dessen Auflösung für die ganze Geistesgeschichte und das Verständnis ihrer Kontinuität so wesentlich wäre, ist auch der Autobiographie aufgegeben; denn die Einsicht in den leidvollen und zweideutigen Charakter des Lebens gibt in ihrer Verbindung mit einem pantheistischen Ichgefühl der Subjektivität jene innere metaphysische Zusammenfassung, die in späteren Zeiten, in der neuplatonischen

1) Augustin, Soliloq. II c 7, 14. Mit dem kynischen Ausdruck αὐτοφωνία hängt Soliloq. kaum zusammen.

Mystik, dann im Mittelalter und wieder in der neueren Romantik sich in lyrisch gestimmten Formen der Autobiographie entfaltet hat. Im allgemeinen wissen wir wohl, daß in dieser mächtigen religiösen und philosophischen Bewegung, in der nun die monistische Religiosität des Orients wirksam wurde, die Quellen zuerst zutage traten, von denen die Selbstbiographie sich bei ihrer verhältnismäßig schnellen Erhebung unter den veränderten Bedingungen der nachchristlichen Jahrhunderte genährt hat. Aber wir suchen nach greifbaren Realitäten, die ein sicheres Urteil darüber ermöglichen, wie weit die Menschen dieser alten Zeit sich den Äußerungsformen der eigenen Erfahrung zugewandt haben. Und da ist uns zunächst innerhalb des religiösen Lebens nur eine spärliche Einsicht erreichbar.

Daß in dem mystischen Schrifttum der Griechen, das im 6. Jahrhundert zu einer Blüte gelangte, Formen der Ichdarstellung ausgebildet waren, in denen die religiösen Persönlichkeiten ihren Anhängern oder weiteren Kreisen ihre Heilslehren als göttliche Offenbarungen einführten und ihre Mission aus der eigenen Erfahrung einer göttlichen Begnadung begründeten, das läßt sich mit Sicherheit erschließen, und man beobachtet die verschiedenartige spätere Benutzung dieser Formen in der allgemeinen, besonders der philosophischen Literatur.[1]) Soviel wir sehen, war dabei der Inhalt vorwiegend durch die Bildlichkeit der religiösen Phantasie bestimmt, die das Schicksal der Seelen nach dem Tode und ihre Wege der Buße und Reinigung in Unterwelts- und Himmelsschilderungen ausmalte, mochte man sich nun mit der einfachen Einkleidung in eine Vision begnügen oder wie in den Hadesfahrten den Selbstbericht weiter durchführen; auch Zukunftsoffenbarungen mit politischer Abzweckung geben sich in solcher visionären Einführung, wie das Beispiel des Epimenides zeigt. Diese Erscheinungen haben innerhalb der deutlicher auffaßbaren Entwicklung bei den neueren Völkern ihr Analogon, nach dem sich ihre Bedeutung für uns beurteilen läßt. Im christlichen Mittelalter tritt die Aussprache des religiösen Innenlebens bei den Mystikern und ekstatischen Frauen zunächst nur als Nebenwerk auf neben den wesentlichen Offenbarungen, die die Schaureisen der Seele ins Jen-

1) Vgl. Rohdes Psyche, bes. II[2] S. 62ff. 113f. — Diels, Parmenides' Lehrgedicht S. 10ff. und über Epimenides, S.-B. der Berl. Akad. 1891 S. 393ff. — A. Dieterich, Nekyia, bes. S. 126ff. — Rohde, der griech. Roman S. 279[2] Anm.

seits oder auch die prophetische Einwirkung auf die Öffentlichkeit, auf die kirchlichen, sozialen und politischen Gärungen zum Vorwurf haben. Wie dann aber das mystische Leben sich reiner gegen die Außenwelt abschloß, die Selbstdarstellung sich aus den andersartigen Offenbarungen herausarbeitete und die Innerlichkeit sich ablöste aus dem bildlichen Vorstellen: von einem solchen Fortgang zur religiösen Selbstbiographie, wie er im christlichen Mittelalter festzustellen ist, wird in dieser alten Zeit nichts sichtbar; erst die Jahrhunderte nach Christi Geburt zeigen eine vergleichbare Entwicklung.

Nur in einem letzten Nachhall aus der Prophetenpoesie des sechsten Jahrhunderts, als schon die Zeit einer andersartigen Menschenauffassung angebrochen war, kommt uns die Selbstdarstellung einer religiösen Persönlichkeit in anschaulicher und seltsam mächtiger Gestalt entgegen: in dem Sühnelied des Empedokles von Agrigent (um 450), das wir noch in zahlreichen Bruchstücken haben.[1]) Diese Erlösungslehre, die Empedokles, als Prophet durch die Welt ziehend, im Ornat eines Sühnepriesters vor dem Volke öffentlich rhapsodierte, begreift das menschlich-leibliche Dasein sowie überhaupt das organische Leben auf der Erdenwelt, die hier zuerst als die wahre Hölle dargestellt wird, als Bußstationen der Seele, die ihrer Natur nach ein Gott, ein Dämon ist, und gibt den Weg an, auf dem sie wieder in ihre himmlische Heimat zurückgelangen wird. Als Ursachen für den Fall des Seelendämons gelten „Meineid im Gefolge des Streites" und der Mord, unter dem wesentlich der Genuß von Fleisch und Blut verstanden wird; die Buße ist eine 30000 Jahre lange Wanderung durch die mannigfachen Gestalten von Lebewesen, als Pflanze, Tier, Kind, bis die höchste, den unsterblichen Göttern wieder nahebringende Stufe des Daseins als Seher, Dichter, Arzt, Fürst erreicht wird; das Mittel zum Erfolg, der den Dämon wieder rein und frei macht, ist die Askese, das Sichenthalten von irdischen Befleckungen und zumal von Fleischnahrung. Diese Verkündigung nun ist eingeleitet und durchsetzt mit einer Selbstdarstellung, in welcher Empedokles seine eigene Entsühnung und sich selbst als vergottet proklamiert. So beginnt er nach einer begrüßenden Anrede ans Volk mit den vielberühmten Worten: „Ich aber wandle jetzt als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher vor euch; man ehrt mich als solchen

1) Diels, Fragmente der Vorsokratiker S. 214ff.

allenthalben, wie es sich für mich gebührt, indem man mir Tänien ums Haupt flicht und blühende Kränze. Sobald ich mit diesen Anhängern, Männern und Frauen, die blühenden Städte betrete, betet man mich an, und Tausende folgen mir nach, um zu erkunden, wo der Pfad zum Heile führe. Die einen wünschen Orakel, die anderen fragen wegen mannigfacher Krankheiten nach, um ein heilbringendes Wörtlein zu hören ... Doch was red' ich hierüber noch viel, als ob ich etwas Großes vollführe? Bin ich doch mehr als sie, die sterblichen, vielfachem Verderben geweihten Menschen!" Nach einer solchen Begründung seiner Mission geht der Sühnepriester zur Offenbarung seiner Glaubenslehre über, und hier gibt er sich nun wieder als einen der Menschen, an denen sich jener „urewige Götterbeschluß" der Bußordnung für die schuldbeladenen Seelen bewährt: „Zu diesen gehöre jetzt auch ich, ein von Gott Gebannter und Irrender, da ich dem rasenden Streite vertraute ... Ich war bereits einmal Knabe, Mädchen, Strauch, Vogel und flutenttauchender stummer Fisch ... Ich weinte und jammerte, als ich den ungewohnten Ort erblickte ... Aus welchem Range, aus welcher Glücksfülle bin ich hier auf die Erde gefallen und verkehre nun mit den Sterblichen ... Weh mir, daß mich nicht früher ein erbarmungsloser Tag vernichtete, ehe denn meine Lippen der Gedanke an den ungeheuren Frevel des Fraßes umspielte ..." (115—118 139 Diels). Man möchte wohl wissen, wie weit Empedokles hier sich selbst darstellen will und wie weit er sich — gleichsam als 'die Seele' — in der Rolle eines Akteurs des Erlösungsvorgangs, in einer dem Mysterienkult entsprechenden Art von Schaustellung vorführt. Beides geht ineinander, und man könnte bei einer Kenntnis der voraufliegenden religiösen Literatur wohl mehrfach, und nicht nur bei jenem „Ich als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher"[1]) eine formelhafte Wendung feststellen, die die reale Beziehung auf eine geltende Regel des Glaubens ausdrückte. Jedenfalls erschöpft man den historischen Sachverhalt nicht, wenn man eine Selbstauffassung, die in besonderer Form doch eine tiefmenschliche und merkwürdig weitverbreitete philosophische Konzeption wiederbringt, als etwas ausschließlich Subjektives nimmt: als sei es ein freies dichterisches Ausgestalten der eignen seelischen Erlebnisse in Phantasiebildern, wenn Empedokles „die Schicksale

1) 112, 4 Diels ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός cf. die pythag. χρυσᾶ ἔπη v. 71 ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός.

seines göttlich gefühlten Ich als Seelenwanderungen ausmalt".[1]) Daß ein Religionsstifter in Ichform von seinen Wiedergeburten erzählt, die seinem gegenwärtigen Auftreten in dieser Welt voraufgingen, diese merkwürdige Realisierung der Glaubensphantasie findet sich als eine Stilform in dem klassischen Lande des Seelenwanderungsglaubens, in der Dichtung Indiens.[2]) In den heiligen Schriften des Buddhismus ist ein Buch 'Geschichten aus früheren Geburten', und in diesen Legenden tritt der Buddha, der um 480 aus dem Erdendasein schied, redend auf und vergegenwärtigt seine Taten und Daseinsformen aus vergangenen Weltaltern, als Gott oder Mensch, als König, als Brahmane, oder auf den verschiedenen Stufen der Tiergestalt; er beginnt etwa: „Und wieder in einem anderen Leben war ich ein Häschen, das in einem Bergwalde lebte; ich aß Gras und Kraut, Blätter und Früchte und tat keinem Wesen etwas zuleide. Ein Affe, ein Schakal, eine junge Fischotter und ich, wir wohnten beieinander ..., ich aber unterwies sie in den Pflichten und lehrte sie, was gut und böse ist ..." Bei den Indern erscheint das mit fabulierender Ausmalung des Details als Form für die Morallehre in Fabel und Märchen, und der Zusammenhang dieser Geschichtensammlung besteht in einer sachlichen Anordnung nach den einzelnen Kardinaltugenden, die der künftige Buddha jeweils in den Zeiten seiner Geburten betätigt hatte, wie er sie jetzt in seiner erhabenen Vollkommenheit allzumal betätigt als Wohltätigkeit, Entsagung, Duldsamkeit, Freundschaft und so fort, und seinen Jüngern die Moral daraus zieht. So tritt die Art, wie Empedokles den regelhaften Verlauf der Seelengeschichte in seinem Ich zusammennimmt und ihn gefühlsmäßig, imponierend zur Steigerung seiner Person benutzt, nur um so eigentümlicher hervor.

Dieses Selbstgefühl zeigt seine gefährlichste Stärke in der Verkündung des eigenen Gottseins; schon auf die Alten wirkte das als Charlatanerie. Empedokles, der Denker, Prophet, Dichter und

---

1) K. Joël, a. O. S. 35.

2) In den Jâtakas. Vgl. Oldenberg, Buddha[4] (1903) S. 219. 345f. 349; mit dem Hinweis auf Empedokles — S. 219 Anm. 1 — und der Erklärung: „Der Unterschied zwischen der griechischen und der buddhistischen Vorstellung ist nur, daß diese das Wunderbare ins Maßloswunderbarste steigert". Doch erscheint die Stellung zur Persönlichkeit grade hier besonders deutlich in ihrer gründlichen Verschiedenheit. Über die Jâtakas handelt Oldenberg ausführlich in Deutsche Rundschau Bd. 105 (1900) S. 398ff. Eine englische Übs. der Jâtakas ed. Prof. Cowell. Cambridge 1895ff.

Arzt, der, selbst ein Adliger, führend und entscheidend eingriff in die demokratische Erhebung seiner sizilischen Vaterstadt; der sein naturphilosophisches Lehrgedicht, das großen wissenschaftlichen Gehalt hat, damit endet, daß er wie ein Magier seinem Jünger Macht über Wind und Regen, über Alter, Krankheit und Tod verleiht; der den Ertrag der modernen philosophischen Spekulation zusammen mit den Glaubenslehren der Mysterien in sich aufnahm, um auf die Massen reformatorisch zu wirken, ihnen den Zusammenhang der Dinge zu offenbaren und ihnen die Erlösung zu bringen: das ist eine Erscheinung, die in bizarrer Vergrößerung einzelner Züge doch wieder die Grundform des ersten Werdens der Persönlichkeit erkennen läßt. Es ist eine bestimmte Art von Genialitätsgefühl. Die mannigfach erweiterten und auch widerspruchsvollen Inhalte der Kultur, wie sie in einer Übergangsepoche den Einzelnen umströmen, kommen bei Empedokles so gegensätzlich wie kaum je zueinander, und kraft seiner Persönlichkeit hält er sie einig in sich zusammen: unbestreitbar ist seine Macht persönlichen Wirkens auf die Menschen. Aber das Individuum kann das Geheimnis seines schöpferischen Vermögens, dessen Bewußtsein irgendwie da ist, nicht aus dem Zusammenhang der eigenen empirischen Ansichten von Mensch und Natur begreifen, sondern knüpft das höchste Selbstbewußtsein an das Göttliche an, wozu dann die vorhandenen religiösen Vorstellungen eine Handhabe bieten. In der Renaissance, wo auch die naturwissenschaftliche Auffassung des Menschen und der eigenen Person bei den höchsten Funktionen der Seele Halt machte, boten sich für die Erklärung dieser Begabungen die Ideen von 'Glanz' und 'Geist' aus der Mystik dar, die ein unmittelbares Aufleuchten Gottes in einem einzigartig begnadeten, über die gewöhnliche Menschennatur erhabenen Individuum glaubhaft machten. Bei Empedokles, der nicht nur in seinem Sühnelied als Gott auftritt, sondern auch seine Naturphilosophie als eine göttliche Verkündigung gibt (23, 11 Diels), konnten die Mysterienlehren mit ihren sicheren Wegen zur Vergottung auf eine mehr äußerliche Weise solche Selbstauffassung leiten. Die Ausdrucksweise dieses Selbstgefühls aber, zum Beginn des Sühnelieds, zeigt bereits den Übergang vom Auftreten des Rhapsoden zu der Rhetorenart, sich dem Publikum in einem Prooemium vorzustellen, und deutet so auf die Region vor, in der die antike Selbstbiographie vornehmlich ihr Dasein fristen wird.

Schon hatte doch das philosophische Denken den entscheiden-

den Fortgang vollzogen, der die Selbstbetrachtung tiefer gründen sollte. Jacob Burckhardt hat das Gesetz formuliert, daß die Entwicklung der Persönlichkeit an die Erkenntnis derselben bei sich und anderen gebunden ist.[1]) Die großen Persönlichkeiten, die die Menschheit auf die neue leuchtende Stufe der philosophischen Erkenntnis erhoben haben, offenbarten zuerst die Selbstherrlichkeit des Denkens in der Auffassung des Zusammenhangs der Natur, in dem der Mensch einbegriffen ist. An der Natur hat die frei gewordene Persönlichkeit ihr Lebensgefühl zuerst in philosophischen Begriffen expliziert. Diese Auffassung kam aus dem Erleben des philosophierenden Menschen,[2]) und die grundlegenden Begriffe, die diese ersten Philosophen fanden: das Grenzenlose, in sich Unbestimmte, Unerschöpfliche, wie Anaximander die göttliche Urmaterie faßte, das vernunftmäßig bildende Prinzip der Begrenzung und Harmonie, das die Pythagoreer mit dem Unbegrenzten zusammenschlossen, Heraklits Konzeption der ständigen allgemeinen Abwandlung, die ihre Einheit allein in der Gesetzlichkeit hat, die in den Veränderungen obwaltet, das Eine Sein der Eleaten — all diese metaphysischen Entdeckungen zeugen wohl davon, welche wesentlichen Grundzüge des Seelenlebens nunmehr frei sichtbar wurden, aber die Art, in der sie ins Bewußtsein erhoben wurden, war nicht das Sichbekanntmachen mit dem eigenen Selbst, sondern das Sicheinfühlen ins Ganze der Wirklichkeit. Die klare Darlegung des Sachverhalts hat Dilthey gegeben, indem er das Hervorgehen dieses ersten philosophischen Denkens aus der Totalität der Gemütskräfte, in welcher dem Menschen die Natur gegeben ist und immer gegeben bleibt, deutlich machte: wie das Erkennen sich nur allmählich zum selbständigen Zweckzusammenhang herausarbeitete aus dem geistigen Gesamtleben, in welchem es zuerst gleichsam gebunden ist, wie daher sein Beginn die Auffassung des Absoluten ist und die Bestimmungen für dieses Absolute aus dem religiösen Erlebnis stammen: das Wirkliche als ein Lebendiges, der Zusammenhang der Erscheinungen als ein Psychisches oder als ein dem Psychischen Analoges.[3]) Ein Ausdruck hiervon ist nicht nur die direkte Übernahme einer Darstellungsform aus der religiösen Literatur bei Parmenides in der Schilderung seiner Erkenntnis der Wahrheit als einer Himmelfahrt zur offenbarenden

1) Burckhardt, Kultur der Renaissance I[5] S. 304.
2) Vgl. Joël a. a. O. bes. S. 41 ff.
3) W. Dilthey, Einl. in d. Geistesw. (1883) S. 185 ff.

Gottheit, sondern überhaupt die durchgreifende Art, wie die philosophischen Sätze gleichsam in der ursprünglichen Weise des Erlebens, noch unabgelöst von der eigenen Persönlichkeit, hinausgegeben werden. Eine solche Art des Bekennens kehrt bei den Philosophen der Renaissance wieder, wo sie neben den Selbstbiographien einhergeht: in ihr ist noch kein Ansatzpunkt zur Autobiographie zu suchen.[1]) Aber der Prozeß, welcher diese vorbereitet, ist eingeleitet: davon gibt Heraklit Zeugnis.

Läge Heraklits Werk, das er selbst als ein Vermächtnis in einem Heiligtum niedergelegt hat (um 500), so vor uns, daß wir seine innere Form zu erkennen vermöchten, so ließe sich eine objektiv erweisbare Einsicht in die Struktur dieser mächtigen Persönlichkeit gewinnen, die zuerst in dem Vollgefühl der einsamen schöpferischen Originalität gelebt hat: ein Selbstgefühl, das in dem Bewußtsein einer neu errungenen Steigerung des philosophischen Denkens gegründet war und in solchem Zusammenhange späterhin oft genug mitsamt dem Gefolge von abschätzigen Überlegenheitsäußerungen auftrat. Wohl ist es verlockend, die scharf geschliffenen Bruchstücke, die wir von ihm haben und die jedes für sich den Blick ins Ganze geben, nach modernen Analogien als Aphorismen zu fassen und in dieser Form des Aphorismus den zugehörigen Ausdruck für das einsame Selbstgespräch als die Methode seines Philosophierens zu finden.[2]) Der einheitliche Zusammenhang des Denkens, der noch in den Fragmenten da ist, gleichwie das allgemeine sich wandelnde Leben sein Maß und Gesetz in sich trägt, läßt doch darauf schließen, daß Heraklit seine Intuitionen als ein Ganzes auch gestaltet hat; nur daß diese Form, die er sich schuf, nicht von rein logischer Art und abstrakt systematisch war, vielleicht überhaupt nur in einer kunstvollen Zusammenfügung der Gnomen zu einer großen Einheit bestanden hat, dürfte anzunehmen sein. Seine ganze Denkhaltung, die er selbst in dem vieldeutigen Bekenntnis: „Ich erforschte mich selbst" formuliert hat, diese „metaphysische Besonnenheit",[3]) die für die vielwisserische Empirie und die fabulierende Phantasie so gut wie für das selbstzufriedene Dahinleben des Durchschnittsmenschen

1) Dies war zu betonen, weil man diese Äußerungen bei den griechischen Naturphilosophen als einen „Hang zum Autobiographischen" gefaßt hat. Joël a. a. O. S. 29f.

2) Diels, Herakleitos von Ephesos. 1901. S. VIff.

3) Dilthey, Einleitung etc. S. 192.

nur Verachtung hat, weil ihr selbst in der denkenden Anschauung der nächsten Dinge der Zusammenhang und die Natur der Wirklichkeit sich erschließt, reicht zurück in die metaphysische Tiefe der Persönlichkeit:[1]) diese tut sich nun dem philosophischen Bewußtsein auf und der einheitgebende Grund des Seelenlebens offenbart sich der denkenden Betrachtung. Ein Doppeltes ist da hervorzuheben.

Wie Heraklit den Wert der überlegenen Persönlichkeit erfaßt hat, davon zeugen nicht nur die Äußerungen seines Selbstgefühls, sondern auch der allgemeine Satz: „Einer gilt mir Zehntausend, wenn es der Beste ist" (49). Dazu die Schätzung des Ruhmes, der die „Wenigen" aus der viehischen Masse heraushebt: „Eins gibt es, was die Besten allem andern vorziehen: den Ruhm, den ewigen, den vergänglichen Dingen" (29). Und wie Goethe das Vergehen einer vollausgebildeten Individualität nicht mit dem Tode gekommen sehen wollte, so scheint es, hat auch Heraklit für die Reinen und Auserwählten nicht nur den Lohn des Ruhmes in Anspruch genommen, sondern auch die individuelle Fortexistenz ihrer Seele nach dem Tode und zwar so, daß diese Seelen als „Wächter der Lebendigen und Toten", vergleichbar den Heroen und Dämonen des alten Glaubens, in einem Zusammenhang mit der Erdenwelt bleiben, dessen Art freilich in mystischem Dunkel liegt.[2]) Man soll solche Ahnungen nicht um der Schlüssigkeit des Systems willen verwischen. Andererseits ist es doch eben die psychologische Tiefe der Heraklitischen Philosophie, daß sie für die Identität eines Gegenstandes mit sich selbst und damit für die Selbigkeit der Person die Auffassung als substanziales Sichgleichbleiben zerstört hat und in allen Lebenserscheinungen das fließende Geschehen, Werden und Vergehen, Gegensätzlichkeit und Koexistenz der Gegensätze entdeckte, sodaß Konstanz nur in dem Gesetz der Veränderungen besteht; die Natur des Seelenlebens, wo alles Vorgang ist, war durch diese reale Anschauung, die sich über die ganze Welt weitete, erleuchtet. Einen Rückhalt erhielt das in der physiologischen Ansicht von der Seele als einer Ausstrahlung des göttlichen Allfeuers, das in symbolischem Verstande der Träger des beständigen Flusses und der alles Werden durchwaltenden Vernunft zugleich ist und unablässig der Seele des Menschen zuströmend ihre Erneuerung und Wandlung sinnlich

1) Vgl. auch fr. 107: Den Menschen, die Barbarenseelen haben, sind Augen und Ohren schlechte Zeugen.

2) Fr. 24 und 63 mit Diels' Anm. dazu, gegen Rohde, Psyche II² 150 Anm. 2.

faßbar macht. Sieht man dann weiter, wie nicht nur der Fortgang durch die verschiedenen Lebensalter, sondern von heut zu gestern als ein Neu- und Anderswerden, das unter dem Bilde des Todes zur Anschauung kommt, gefaßt wird, so mutet das wie eine Äußerung aus der Gegenwart an, wo gleichfalls mitbestimmt von der physiologisch gerichteten Psychologie die Betonung des Aktuellen, nie Stillstehenden, nimmer Standhaltenden in den psychischen Erscheinungen zur Auflösung der festen Persönlichkeitsidee geführt hat.[1]) Nimmt man dies zusammen mit jener Wertung der Individualität, so entsteht die Frage, wie weit Heraklit die hier für uns offen liegenden Probleme gesehen hat.

Die nächste Antwort ist der Satz seines Pantheismus, der zugleich die Bestimmung des Lebenszieles gibt: daß die Menschenseele als ein Teil der Allvernunft in diesem ihrem Zusammenhang mit dem Einen Logos ihr wahres Wesen hat, und daß es daher „Pflicht ist, dem Gemeinsamen zu folgen", und „die Weisheit darin besteht, nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend" (112). Aber ob dieser Satz, wenn man darin nicht die grundlegende Auffassung, daß das Wertvolle in der menschlichen Person ein Allgemeines ist, sondern überhaupt die Aufhebung der persönlichen Selbständigkeit hervorhebt, der volle Ausdruck des Heraklitischen Gedankens ist? Und ob sein Individualitätsbewußtsein nur so empiristisch zu fassen ist als das Selbstgefühl des Denkers, der die Wahrheit erkannt hat, die den andern Menschen unverstanden bleibt?[2]) Wohl ist die Vernunft, dieses Unpersönlichste im Menschen, das erste Organ, das Klarheit und Bewußtheit auch über das eigene Selbst schafft, und gerade beim ersten Aufleuchten der Energie des Denkens wächst seine Wertung, wie Heraklit es ausspricht: „Gemeinsam ist allen das Denken." „Das Denken ist der größte Vorzug." Aber das für uns Wesentliche ist doch das, was dahinter steht und dem Vernunftbewußtsein die persönliche Färbung gibt. Da mußte jene Einsicht in die bewegliche Natur des Seelenlebens entscheidend sein: die von vornherein nicht scharfe Grenze zwischen den physiologischen und psychischen Prozessen wurde dadurch vollends fließend und der Logos, der das gleichförmige Göttliche im Menschen ist, blieb doch als die Regel der psychischen Veränderungen mit diesen selbst verbunden und behielt dadurch Raum, das vorhandene Persönlich-

1) Zu fr. 88. 111. 125 vgl. Rohde a. a. O. II, 148.

2) Ed. Meyer a. a. O. IV, 249. 218. Vgl. Rohde II^2 193.

keitsbewußtsein irgendwie mit aufzunehmen. Mehrdeutig spricht jenes Wort vom Ethos, das des Menschen Dämon ist, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, das Goethe übersetzt hat: „Der Charakter des Menschen ist sein Schicksal". Aber in diesem Ausdruck Dämon liegt doch die ganz reale Beziehung auf den religiösen Glauben, der zu wissen meinte, was der Dämon sei: auf die theologische Auffassung der Seele als eines göttlichen Einzelwesens, das in sich geschlossen und für sich bestehend in die Leibeshülle gebannt ist, oder auf die so weit verbreiteten primitiven Vorstellungen von einem persönlichen dämonischen Lebensgenossen, einem Spezialdämon, der dem einzelnen Menschen als Schutzgeist beigegeben ist.[1]) Dem gegenüber findet Heraklit den Dämon im Innern des Individuums selbst; mag nun dieses „Ethos" mehr in ethischem Sinn als vernunftbestimmter Charakter oder voller als das Gemüt oder der „Sinn" des Menschen zu nehmen sein[2]), es wird doch durch die religiöse Bestimmung in seiner irrationalen persönlichen Art belassen. Auf den sittlichen Prozeß, bei dem dann die Gestaltung der Persönlichkeit von Sokrates ab einsetzte, deutet das andere Fragment (85): „Mit dem Herzen zu kämpfen ist hart; denn jeden seiner Wünsche erkauft man um seine Seele"; Demokrit fügte statt dieser Begründung hinzu: „aber der Sieg zeigt den Mann, den besonnenen" (236 Diels). Und wenn die substanzielle Identität der Person von Heraklit aufgehoben war und das tägliche Neu- und Anderswerden der Seele ein Sterben des früheren abgängigen Selbst zu sein schien, so zeigt sich nun, wie in dem „Stirb und Werde" das Ich im Fortgang des Lebens zusammenhält: „Der Seele (des Menschen) ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt" (115). Endlich die tiefste Einsicht, die wohl wieder eine Wendung gegen die Mysterien und ihre festen Lehren von dem Wege der Seele enthält und nun den metaphysischen Grund des Seelenlebens, den Gott in uns, als das Unerforschliche bestimmt, vordeutend auf Augustins internum aeternum: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden und ob du alle Wege abschrittest; so tiefen Grund hat sie" — so tief liegt der Logos, der ihr eigen ist.[3])

---

1) Vgl. Rohde a. a. O. II 316 Anm. I, 6. Über den Fravashi der Parsen Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[2] II, 180f.

2) Fr. 119 Diels: „Dem Menschen ist sein Sinn sein Gott." Usener, Götternamen S. 297, „Das Gemüt ist dem Menschen sein Dämon."

3) Fr. 45: Ψυχῆ πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

ZWEITES KAPITEL.

DIE STELLUNG DER AUTOBIOGRAPHIE IN DER ATTISCHEN EPOCHE.

Die Blüte der attischen Kultur in den anderthalb Jahrhunderten von den Perserkriegen bis zu Aristoteles und Alexander hat innerhalb der ihr eigenen Gestaltung der Persönlichkeit und der Darstellung des Menschen in zwiefacher Hinsicht eine unmittelbare Bedeutung für unsere Geschichte. Die Art der Autobiographie, die aus der inneren Erfahrung hervorgeht, erhält jetzt durch die Sokratische Selbstbesinnung die Richtung für ihre spätere Entwicklung. Und anderseits tritt gegen Ende des Zeitraums — bei Isokrates — die Selbstbiographie zum erstenmal als eigentliches Literaturwerk auf, wie sie denn in der Regel erst am Ausgang der Epoche, zu der sie gehört, sich ausbildet.

Fassen wir das Verhältnis dieser Erscheinungen zu dem allgemeinen Verlauf der Persönlichkeitsentwicklung in dieser Zeit ins Auge, so stellt sich nun der Sachverhalt, den wir einleitend zu begreifen suchten, deutlicher heraus. Jener Verlauf ist, wie er in der großen Kunst zutage tritt, im allgemeinen so zu bezeichnen: Beginn mit einer idealen Erhöhung des Menschen und dann der Fortgang zur Individualisierung, wie ihn die Menschendarstellung des Euripides und der sokratischen Dialoge und in der bildenden Kunst die Charakterporträts des 4. Jahrhunderts zeigen. Jene ideale Bildung der Götter so gut wie der Menschen, die auch bei der Aufgabe, einen berühmten Zeitgenossen, einen Sieger im Wettkampf im Bildnis zu verherrlichen, geübt wurde, empfing ihren ewigen seelischen Gehalt aus der Beziehung des Individuums zu dem nationalen Ganzen, das als ein geistiger Kosmos den Zusammenhang der Staatsidee mit dem Glauben an das göttliche Weltregiment und die unverbrüchliche Geltung von Recht und Sittengesetz gegenwärtig hielt: eine ideale Ordnung, die „so real wie nur irgend eine sinnliche Erfahrung“[1]) ist und in der die Wirklichkeit selber aufgeht, so daß die künstlerische Gestaltung, die den Menschen in seiner Vollendung, d. h. in der sittlichen Herrschaft über sich selbst, auffaßt, ihm dieses hoheitsvolle Selbst-

1) Ed. Meyer a. a. O. IV S. 122.

gefühl verleiht, indem sie in seinem Ich mit einer ethischen Kraft der Phantasie die nationalen Ideale zu Form und Einheit sammelt.[1]) Dieser substanzielle Gehalt hat der klassischen Menschenauffassung, die die Seele von der animalischen Natur gesondert nimmt, als wäre sie etwas Einfaches, die Fülle und Ganzheit gegeben und hat so die neue Form der Persönlichkeitsbildung, die von Sokrates ausging, gegenüber jener Art der Individuation, die die voraufgegangene hellenische Epoche darbot, bestimmt.

Sucht man danach, wo die Autobiographie sich auf diesem Boden eingerichtet hat, so ist trotz des zeitlichen Verhältnisses, das ihr erstes selbständiges Hervortreten in die Mitte des 4. Jahrhunderts, also mitten in die volle Entfaltung der griechischen Charakterisierungskunst rückt, nichts von einer individualistischen Problemstellung in ihr, sondern sie hält sich an das Ideal von Bürgertugend, das nunmehr auf dem Niveau des Durchschnitts-Atheners steht. Darum kann diese Selbstbiographie des Isokrates bloß eine beschränkte repräsentative Geltung beanspruchen. Mit der gleichzeitigen Entwicklung der Persönlichkeit ist sie nur durch die Möglichkeit ihrer Entstehung, nicht aber durch ihren Gehalt verbunden, und es ist so, daß der eigene Gang unserer Geschichte zerstört werden würde, wenn wir diese Entwicklung zu individueller Menschenauffassung anders als kontrastierend in sie einbeziehen wollten.

Auch das steigende Interesse der Gesellschaft an ihren bedeutenden Männern, an deren Eigenart und privaten Angelegenheiten[2]), das einen weiteren Zug in dem allgemeinen Verlauf ausmacht, gibt wohl einen Hintergrund, aber nicht den bestimmten Ansatzpunkt für die Selbstbiographie. Man kann hier mehrfach Erscheinungen beobachten, die in vergleichbaren Lagen bei den neueren Völkern zu autobiographischem Ausdruck geführt haben, während in dieser attischen Kultur das durchgreifende Verhältnis obwaltet, daß die entsprechenden Auffassungs- und Darstellungsweisen sich in anderen Formen als der Autobiographie ausbilden und erst späterhin in unsere Gattung eintreten. Schon im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts, um 430, erscheinen die ersten Memoiren, in denen ein

1) Über das „Staatsbürgerideal" in der klassischen Kunst vgl. Julius Lange, Die Darstellung des Menschen in der älteren griech. Kunst. Über das „ideale Ordnungsprinzip" in der Tragödie W. Dilthey, Beiträge z. Studium der Individualität, S.-B. Berl. Ak. 1896 S. 317f.

2) J. Bruns, Das literarische Porträt der Griechen. 1896.

vielseitiger Schriftsteller zweiten Ranges von den großen Zeitgenossen plaudert, mit denen er persönlich bekannt war. Wir haben von diesen „Reisebildern" des Ion von Chios noch ein paar Fragmente, Erinnerungen an Perikles, Sophokles, Kimon, auch Äschylos; sie lassen noch deutlich eine Auffassungsweise der Persönlichkeit erkennen, die sich uns als typisch für eine gesellschaftliche Art der Charakteristik erweisen wird. Der Eindruck wird festgehalten, wie das Individuum sich in der Gesellschaft gibt, so daß das Menschliche gleichsam von außen aufgefangen wird, unberührt von moralischer oder intellektueller Beurteilung, mit dem anspruchslosen Reiz der frischen Freude an der Beobachtung: in Form von porträthaften Zügen, die etwa das selbstbewußte anmaßende Auftreten oder die Unterhaltungskunst hervorheben und auch die körperliche Erscheinung mit aufnehmen, oder in unmittelbarer, von Anmut und Geist umspielter Wiedergabe einer charakteristischen Szene, in der sich Sophokles beim Gelage in der ganzen Liebenswürdigkeit seines Wesens als ein Mensch wie die andern und doch als der überlegene Geist, der den Ton angibt, zeigte. Der Verfasser ist freilich ein Ionier, und „kein Athener und kein Westhellene hätte ihm das nachmachen können".[1]) Es blieb auch ein vereinzeltes Werk: „das Bedürfnis der athenischen Gesellschaft, sich zu spiegeln,"[2]) hat nicht zur Ausbildung einer selbständigen Memoirengattung geführt, obwohl seine Wirkung bis in die philosophische Literatur hineinreicht, wo der Dialog diese Funktion nebenher mit übernahm und noch stärker, als wir das aus Plato kennen, die Einführung von Personen und die Ausmalung des Zeitkolorits geübt wurde.[3]) Aber der Zusammenhang der zeitgeschichtlichen Darstellung mit der Auffassung der Persönlichkeiten in der Form einer porträthaften Charakteristik ist doch auch weiterhin deutlich.[4]) Während die große historische Kunst des Thukydides sich zu der naturgesetzlichen Auffassung erhob, die in den übergreifenden poli-

1) v. Wilamowitz, Die griech. Lit. S. 55.

2) H. Nohl, Sokrates und die Ethik. S. 62.

3) Vgl. J. Bruns a. a, O.; v. Wilamowitz a. O. S. 80f.

4) Vgl. auch bei Bruns a. a. O. S. 49f. die den „Reisebildern" gleichzeitige politische Streitschrift des Stesimbrotos, worin ein Fragment, das sich von der hier augenscheinlich überwiegenden Anhäufung persönlicher Klatschgeschichten abhebt und den Eindruck von Kimons Persönlichkeit, seinem vornehmen und wahrhaftigen Wesen und seiner Geschlossenheit im Unterschiede von attischer Gewandtheit und Geschwätzigkeit dahin zusammenfaßt, daß ihm eine „mehr peloponnesische Haltung der Seele" eigen gewesen sei.

tischen Kräften und realen Interessen die Grundlage der geschichtlichen Vorgänge erkennt und die einzelnen Individuen in diese objektiven Zusammenhänge einordnet, erhielt sich in militärisch-politischen Memoiren die selbständige Behandlung der Persönlichkeiten, die dann in der hellenistischen Epoche zum Mittelpunkt der Historie überhaupt wurden. Xenophons Anabasis, die, als pseudonyme politische Selbstapologie geschrieben, eine historische Objektivität in typischer Weise durch Benutzung der dritten Person für die Selbstdarstellung hervorkehrt, enthält in den biographischen Epilogen Musterstücke von ausgeführten literarischen Porträts: knapp zusammenfassende, moralisch gerichtete Eigenschaftscharakteristiken mit eingefügten Einzelzügen und Anekdoten zum Beleg. Diese Technik wird uns durch das Altertum begleiten und sich bald vollständiger zeigen; sobald sie auf ein entwickeltes autobiographisches Interesse trifft, verbindet sie sich mit unserer Gattung, in der dann die Selbstdarstellungen in der Porträtform aufkommen — aus der attischen Literatur kennen wir nichts derart. In einer anderen Erscheinung gibt sich dasselbe Verhältnis kund, wenn wir hören, wie in Athen die Frage nach den Bedingungen einer geschichtlichen Persönlichkeit wie des Themistokles und speziell die Frage nach Naturanlage oder Erziehung als den Ursachen solcher Überlegenheit erörtert wurde [1]); ähnliche Probleme stehen im 18. Jahrhundert im Hintergrund der Autobiographie, und eine besondere Analogie bieten im demokratischen England die entsprechenden Diskussionen im Kreise der Gibbon und Johnson, wo dann deren Einwirkung auf die Stellung der biographischen Aufgabe faßbar ist.

Zu diesen negativen Instanzen fügen sich die immerhin nicht unglaubwürdigen Nachrichten über zwei oder drei bildnerische Selbstporträts aus dem 6. und 5. Jahrhundert, selbständige Statuen in Bronze oder Marmor und von Phidias die berühmte Gruppe auf der Außenseite des goldenen Schilds seiner Athena Parthenos, wo inmitten der idealen Athenergestalten, die im Kampf mit den Amazonen dargestellt sind, der kahlköpfige ältere Mann im Werktagsgewand mit einem Steinblock in den hochgehobenen Händen hervortritt, der auf den Künstler selbst gedeutet wurde, und neben ihm Perikles in voller Kriegsrüstung, wie er eine Amazone niederwirft.[2])

1) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. IV S. 120f., V S. 361.

2) Über die von ihm selbst herrührende Bronzestatue des Theodoros von Samos (6. Jahrh.), die wegen der Ähnlichkeit hochberühmt gewesen sein soll: Plinius Nat. Hist. XXXIV 83. Über eine marmorne Porträtstatue des Cheirisophos (wohl

Danach wäre die plastische Selbstdarstellung, deren Porträtähnlichkeit freilich problematisch bleibt und die sonst im Altertum zu den größten Seltenheiten gehört, auch auf den Münzen nicht vorkommt[1]), doch der Autobiographie um ein Jahrhundert und mehr vorausgegangen.

Die realen Bedingungen für die Selbstbiographie, wie sie dann doch hervortrat, werden sich uns im einzelnen ergeben. Aber welches war die wesentliche Bedeutung, die der große Prozeß der Individualisierung für unsere Gattung gehabt haben muß? Es handelt sich in diesem Stadium der Gattung um die Anfänge der Entwicklung, in welcher die innere Erfahrung die theoretische Wendung zur Auffassung des individuellen seelischen Zusammenhangs erhielt, und in diesem Durchbruch der Selbstbesinnung, nicht in einzelnen autobiographischen Schriften, ist die entscheidende Tatsache zu finden.

Die Voraussetzung ist hier die große Umwendung der geistigen Interessen, die durch die Veränderung des gesellschaftlichen Lebens in der Demokratie mit ihren dringlichen praktischen Problemen und den Erschütterungen zumal seit dem Peloponnesischen Krieg bedingt war, und die ihre ersten Träger in den Sophisten fand: eine intellektuelle Umwälzung nicht in dem Sinne, als ob der Mensch jetzt erst entdeckt worden wäre, sondern so, daß die geistigen Tatsachen aus ihrer gleichsam biologischen Gebundenheit, in der sie durch jenes Ineinandergehen von Ich und Welt gehalten waren, sich lösten und in ihrer Unterschiedenheit als ein intellektueller Kosmos bewußt wurden. In dem Studium von Sprache und Denken, in der Reflexion über Staat und Sittlichkeit waren jetzt die Objekte der Geisteswissenschaften in den Mittelpunkt der philosophischen Aufklärung getreten, und der skeptische Geist, der aus den Widersprüchen der metaphysischen Systeme zur Negation der Naturerkenntnis kam, brachte denselben Fortgang, der durch die gesellschaftliche Lage gefordert war: daß das Individuum, das jetzt von sich aus zu entscheiden hat, durch Selbstbeobachtung sich der Prinzipien des Handelns und Denkens bewußt werde. Damit ist

---

6. Jahrh.): Pausanias VIII 53, 8; daß sie von der Hand des Künstlers selbst war, bezeichnet C. Robert, Art. Cheirisophos in Pauly-Wissowas R.-E. als nicht unwahrscheinlich. Die Deutung der Darstellung auf dem Schild des Phidias bei Plutarch, Perikles 31; Furtwängler bezeichnet sie als eine Cicerone-Fabel, Julius Lange interpretiert sie als Künstlersignatur, als Individualitätszeichen a. a. O. S. 166 f., vgl. S. 34.

1) Bernouilli, griech. Iconographie I, 118.

ein neues Stadium in der Auffassung der Individualität gegeben: es handelt sich nicht mehr um unmittelbaren Ausdruck der Persönlichkeit, die aus dem Ganzen erlebt, sondern um gedankenmäßige Begründung, Regeln oder Unmöglichkeit von Regeln, die dem Individuum den festen Halt und Maßstab fürs Leben geben sollen.

Die große sophistische Bewegung, die die Probleme aufrührte, kann hier nur als Vorbereitung, die den Weg frei machte, gelten. Denn der Satz des Protagoras: „Aller Dinge Maß ist der Mensch", enthält, selbst wenn man ihn so weit, als kaum zulässig ist, interpretiert, doch nicht die „Anerkennung einer jeden Persönlichkeit und ihrer Gedankenwelt" und damit die theoretische Begründung des Individualismus[1]); grade das Positive, das Bewußtsein der inneren produktiven Kraft der Persönlichkeit, das erst eine solche Bewertung der individuellen Eigenart möglich macht, liegt diesem erkenntnistheoretischen Relativismus fern: das ist erst in der Renaissance voll errungen worden. Vielmehr hat nach der positivistischen Ansicht, die Protagoras zuerst vertritt, die menschliche Persönlichkeit überhaupt keine innere Gestalt, das Ich ist und bleibt etwas völlig Variables, und nur durch die Prozesse der Reproduktion und Rekognition der Inhalte kommt etwas Konstantes hinein, ja vielleicht rührt auch schon von Protagoras die positivistische Lehre her, die die Einheit des Selbst in ein Aggregat von Teilbewußtseinen auflöst[2]): es ist jene Heraklitische Auffassung von der Persönlichkeit ohne den Logos, der ihr die Tiefe gab. Für die Auffassung der Sophisten vom Individuum blieb nach Abzug der traditionellen Inhalte und Schranken, die das Gemeinschaftsleben dem Einzelnen setzt, nur die Physis übrig; ein Begriff von Naturhaftigkeit des Menschen, der in dem Doppelsinn schillert von triebhafter Kraft, die rücksichtslos ausbricht, Genialität, die nur, was als angeborene Art da ist, braucht ausströmen zu lassen, wenn anders sie nicht auf die bloße Intelligenz zurückgeführt wird, und einem abstrakten Menschenwesen, das, in allen Individuen und Zeiten gleich, sich als die Natur gegen die konventionellen Werte erhebt. Man sieht, wie das Problem der Individualität hier einfach stehen gelassen wurde, wenn ein philosophischer Historiker wie Thukydides an der einzigen Stelle, wo er seine Wertschätzung des genialen Menschen in einem subjektiven Urteil kundgibt, für dieses Phänomen der

1) So Ed. Meyer a. a. O. IV S. 260ff.

2) Zu den Theaetet-Stellen (bes. 157B. 159B. sq.) vgl. Laas, Idealismus und Positivismus I (1879) bes. S. 196. S. 212ff. Dazu noch Symposion C. 26.

überlegenen geschichtlichen Persönlichkeit — es handelt sich um Themistokles — nur die Erklärung hat, die er an den Anfang und ans Ende der Charakteristik setzt: daß die Größe des Themistokles aus der „Kraft seiner Natur" stamme.[1]) Persönlichkeit ist keine naturhafte Mitgift, sondern ein Lohn des Lebens. In dem Prozeß, in welchem sie entsteht, wirkt mit den unbewußt bildenden Kräften die innere Arbeit zusammen, die in der Wechselwirkung des Individuums mit Menschen und Dingen fortgeht und aus der eigengerichteten Natur und den vielen Möglichkeiten, die in jedem einzelnen da sind, den bestimmten Zusammenhang der Individualität entwickelt. Nicht mit dem Hervorkehren der unbewußten Natur, sondern mit der Aufdeckung der Arbeit des Menschen an sich selbst ist der Anfang gegeben, der zur Einsicht in das Wesen der Persönlichkeit und zu ihrer selbständigen Durchbildung führt.

So konzentriert sich alles in Sokrates.[2]) Es ist heute die Regel, hier die zerstörende Wirkung der Bewußtheit über sich selbst, die den Bruch mit einer antiken Naivität bedeute, zu betonen. Die allgemeine Frage für uns ist, aus welchen Quellen dem Menschen die Lebenssicherheit kommt, die einer reifen Persönlichkeit zu allen Zeiten eigen ist. Gibt es Epochen in der Geschichte, in denen das Individuum, ohne getragen zu sein von festen Ordnungen und Traditionen, die ihm in der schönen Einfachheit gemeinsamen Fühlens die Selbstentscheidung abnehmen, wie selbstverständlich, rein durch das ungestörte Walten der bildenden Natur in ihm, zum vollen Menschen sich auswächst? Und ist das Verlangen nach sicheren, mehr oder minder allgemeingültigen Maßstäben von vornherein ein Zeichen abnehmender Lebenskraft oder schwierigeren Sichzurechtfindens im komplizierter gewordenen Leben, und vermag der sittliche Gedanke Kraft mitzuteilen oder expliziert sich das sittliche Dasein nur im Vernunftbewußtsein, für sich stark genug, das klare Licht der Vernunft zu ertragen? Unterschiede der Menschen und Zeiten wirken hier mit, und auch die autobiographische Literatur wird, zumal von der Renaissance ab, manches aufklären können in den Fragen, die jeder sich nach seiner Erfahrung beantwortet. Bei Sokrates ist deutlich und sein Tod zeigt das noch mächtiger als sein Leben, daß die Art von Reflexion,

---

1) Thukydides I, 138. Vgl. I. Bruns a. a. O. S. 68f. und die entsprechende Beurteilung des Alkibiades S. 512.

2) Vgl. H. Nohl, Sokrates und die Ethik. 1904.

die er in die Menschheit hineingeführt hat, eine Äußerung der höchsten ethischen Kraft, die die Geschichte kennt, gewesen ist. Diese Reflexion war darauf gerichtet, den einzelnen Menschen aus einem in vulgärer Naivität dahinlebenden Glied der Gesellschaft, einem Verhalten, das nunmehr den Angriffen der sophistischen Kritik ausgeliefert war, zum bewußt gestaltenden Baumeister der eigenen Existenz zu machen. Die Fruchtbarkeit und ewig menschliche Bedeutung der sokratischen Intention lag darin, daß er nicht ein einseitiges Ideal der Realität gegenüberstellte, sondern immer wieder bei dem empirischen Bestand der Menschennatur, wie er im sittlichen Bewußtsein offen daliegt und im Handeln wirksam ist, sei es als gewöhnliches Streben nach Glückseligkeit und Lust des Genießens, sei es als Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freundschaft, und alles, was uns hinzieht zu höchsten Zielen, einsetzte, um ohne Konstruktion, beschreibend und zergliedernd, aus den Tatsachen selbst den gesetzlichen Zusammenhang zu entwickeln, der ihr inneres Verhältnis untereinander bestimmt und, einmal bewußt gemacht, eine vernunftmäßige Begründung und Rangordnung der sittlichen Werte ermöglichen muß: gleichsam die Adern des Lebens waren durchsichtig zu machen in der Oberfläche. Diese Wahrhaftigkeit der Selbstbeobachtung, dieser Wirklichkeitssinn, der die Gegebenheiten an keiner Seite verstümmeln wollte und doch nie abließ von dem Bemühen, das ethische Verhalten in klaren Begriffen in die Macht zu bekommen, trat in die Geschichte ein innerhalb der klassisch-antiken Geistesverfassung, die sich nun wieder in ihren Grenzen kundgibt: ihr gilt der in der inneren Erfahrung gegebene Gehalt des Selbstbewußtseins noch nicht rein für sich als die Wirklichkeit, die hier allein in unmittelbarem Innewerden da ist und hinter die es keinen Rückgang gibt, sondern die logische Tektonik, in der die empirischen Inhalte zu wahrem Wissen erhoben werden, erscheint als die höhere Realität, von der das Tatsächliche seine Gültigkeit erst zu Lehen empfängt. Daher findet die Besinnung, in der die Person sich hier ihrer selbst und ihres Wertes bewußt wird, unter der Form eines Allgemeinen statt. Das „Erkenne dich selbst", mit dem einst Apollon an die Grenzen des Menschlichen mahnte, richtet sich an den einzelnen Menschen, damit er die unreflektierten Allgemeinvorstellungen, die in ihm wie in den andern Individuen gleichförmig vorhanden sind, in die Sphäre begründeten Wissens erhebe und so durch die Festigung seines Handelns mit allgemeingültigen Begriffen, die aus Einem höchsten Zweck, dem End-

zweck 'Eudämonie' ableitbar sein müssen, seinem Dasein gleichsam formal, in Einheit und Zielbewußtheit, den Wert des Persönlichen aufpräge. Die irrationelle Lebendigkeit des Individuums hat keine Stelle unter den moralischen Tatsachen, die, begrifflich aufgeklärt und geordnet, der Existenz Gestalt und Selbständigkeit geben sollen. Diese Sokratische Auffassung der Persönlichkeit ist maßgebend geblieben für die Formen der Selbstbetrachtung, die in der antiken Literatur sich entwickelt haben.

In Sokrates selbst, der durch die einzigartige Macht seiner Persönlichkeit die dichterische Einbildungskraft erweckt hat, daß sie dieses unergründliche Leben zur Anschauung brächte, mußte ein Gefühl dieser seiner Individualität gegenwärtig sein, und sein Daimonion,[1]) wie er es wieder in Anknüpfung an jene alten religiösen Vorstellungen nannte, zeugt von diesem Bewußtsein eines Unerforschlichen in ihm, das er in der Tiefe seiner Person besaß. In der Renaissance hat Cardano, der in dieser Epoche am stärksten mit dem Problem der Individualität gerungen hat, sich während seiner männlichen Jahre das Phänomen seiner Genialität an dem sokratischen Daimonion faßlich zu machen gesucht. Aber Sokrates ließ diese Tiefe unangerührt verbleiben innerhalb der Sphäre von Religiosität, aus der er die Moral loslöste, das Daimonion war ihm keine aufbauende gestaltende Kraft, sondern nur als warnende Stimme wirksam, die er in Vorzeichen göttlichen Ursprungs in seinem Innern erfuhr, und so bezog er diese andersartigen Erfahrungen nicht ein in seine Grundlegung der persönlichen Sittlichkeit. Sein Glauben an das ausschließliche Vermögen der allgemeingültigen Erkenntnis zum Aufbau der individuellen wie der politischen Existenz führte dazu, daß seine Grundlegung, die immer aufs Positive, auf objektive Bestimmung des Inhalts der Eudämonie gerichtet war, ihr Ziel zunächst erst so weit erreichte, daß der Prozeß der sittlichen Bildung überhaupt festgestellt wurde: Phronesis, Besonnenheit, sich die wahren Werte und ihre Beziehung auf den obersten Zweck des Lebens in den natürlichmenschlichen Antrieben bewußt machen, ist der Vorgang, der gefordert wird, damit das Individuum frei werde und das Leben in die eigene Hand nehmen könne. Die Schranke dieser ersten Form der Selbstbesinnung, vermöge deren sie sich in dem reinen Intellekt ab-

1) Vgl. W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. S.-B. Berl. Ak. 1894. S. 1397.

arbeitet, die Voraussetzung, daß mit dem wahren Wissen um das Gute auch dessen Verwirklichung gegeben sei, weil ein böser Wille nicht denkbar ist, bedeutete doch zugleich eine unverlierbare Steigerung unserer sittlichen Energie durch den Mann, der so hoch vom Menschen und seiner Freiheit denken konnte, und, von Sokrates bestimmt, ist die antike Selbstbetrachtung aus diesem Glauben an die zulängliche Kraft des vernünftigen Willens erwachsen.

Ein innerer Zusammenhang verbindet die intellektuelle Auffassung der Persönlichkeit mit einer philosophischen Vorstellung des Verlaufs eines Lebens, die eine erste Form entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung abgibt. Das systematische Verfahren, welches bestimmte Zeiten in der Existenz eines Individuums sondert und unter dem Gesichtspunkt einer allgemeinen oder typischen Verhaltungsweise zusammenfaßt, die so entstehende Gliederung der Lebensgeschichte in genau abgegrenzte Epochen oder Stufen gehört derselben Denkform der Aufklärung an wie die Zurückführung der Individualität auf die moralische Regel. So gibt Plato die Darstellung eines philosophischen Entwicklungsganges, indem er ein inneres Gesetz des Fortschritts zur wahren Erkenntnis zugrunde legt; sein Sokrates weist an sich selbst diese Entwicklung auf, die vom Willen zur Wahrheit bestimmt ist: Naturphilosophie als Ausgangspunkt, der zur Skepsis führt und auch im deistischen Monotheismus keine Befriedigung bringt, weil dieser mechanischen Teleologie die sittliche Beziehung zum Menschen fehlt, sodann Rückgang von den Widersprüchen der Außenerkenntnis in das Selbstbewußtsein, wo die Wahrheit dessen, was ist, irgendwie gegeben sein muß.[1]) Im späteren Altertum, wo wir mehrere Selbstdarstellungen von dieser Art haben, nimmt die Stufe der Skepsis die Form eines Ganges durch die verschiedenen gegeneinander streitenden Philosophenschulen an, und die Gewißheit, die gefunden wird, ist entweder die logische der Mathematik oder die der christlichen Lehre oder die der Erfahrung. Das ist das „intellektuelle Gegenbild" zu der Seelengeschichte, die aus den Gemütserfahrungen in der christlichen Mystik entstand; bei den neueren Völkern treten schon im Mittelalter beide nebeneinander auf, und noch bei Leibniz kehren in der Skizze, die er von seiner Entwicklung entwirft,[2]) die

1) Phädon 96—100.

2) Leibniz in d. Einl. zu s. Specimina Pacidii u. d. Briefen an R. de Montmort, opera philos. ed. Erdmann p. 41 f. 701 f.

typischen Züge aus der Darstellung des Phädon wieder. — Auch das Herausheben einer Lebenswendung, die mit dem Gewinn einer ersten sicheren Erkenntnis kommt und von der eine neue Epoche positiver Arbeit datiert, wie das in Platons Apologie des Sokrates enthalten ist, wurde später in der autobiographischen Literatur wirksam; ganz so wie dort die Wendung des Lebens an einen Orakelspruch, der die öffentliche Tätigkeit des Sokrates erst veranlaßt haben soll, geknüpft ist, ist sie wieder in einer der ersten antiken Bekehrungsgeschichten, die wir haben, von Dio Chrysostomos, dargestellt worden.

Unvergleichlich tiefere Bedeutung auch für die Autobiographie gewann diese gliedernde philosophische Auffassung, als Plato sie dazu erhob, sein metaphysisches Lebensgefühl, das in seiner Einheit die Beziehung der Seele zur göttlichen Ordnung enthält, als einen dialektischen Prozeß zu entwickeln. Der Gehalt dieses Idealismus ist hier nicht auszubreiten: die Autobiographie mußte, sobald sie sich höhere Aufgaben stellte, stetig von ihm berührt werden, wie alles höhere Streben so wesentlich aus Platon quillt, mochte er auch durch anderthalb Jahrtausende, grade seit der Erhöhung der antiken Selbstdarstellung, nur im Neuplatonismus fortleben. Schließlich liegt hier der Ursprung für die ganze Art von Lebensdeutung, welche die Vorgänge der Einzelexistenz als einen zielstrebigen Prozeß begreift, indem sie in ihnen eine Doppelnatur findet und den empirischen Verlauf des Daseins von der höheren oder jenseitigen Wirklichkeit aus, in die er hineinreicht, als einen eindeutigen Zusammenhang versteht. Als die entwicklungsgeschichtliche Ergänzung zu der gleichsam statischen Zweiteilung des Menschen in eine empirische und eine wahrhaft wesenhafte, intelligible Persönlichkeit möchte man das bezeichnen. Real für uns faßbar ist von diesen Wirkungen Platos zunächst die Tatsache, daß die religiösen Konzeptionen, die den einzelnen Menschen unmittelbar in seinen höchsten Angelegenheiten berühren — von der Gottesverwandtschaft des Menschen und den Wegen der Seele zur Vergottung — nun auf die Stufe erhoben sind, wo sie zum Bestimmungsgrund für ein selbständiges Bemühen des Individuums um Durchbildung des Göttlichen in ihm werden. Diese höchste Menschenbildung, die die Seele in die intelligible Welt, der sie angehört, zurückführt, ist keine Entwicklung in dem Sinne, daß der zeitliche Verlauf der Lebensgeschichte dadurch umspannt würde; es ist die Explikation des metaphysischen Bewußtseins, das als

ständige Erfahrung, Sehnsucht und Ahnung in dem Philosophen gegenwärtig ist, als der philosophische Affekt, der vom farbigen Abglanz zum wesenhaften Sein der Wahrheit, Schönheit und des Guten sich kehrt: so wird der wahre Philosoph schon auf Erden unsterblich und göttlich und lebt auf den Inseln der Seligen[1]): βάκχοι δ' εἰσὶν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ περιλοσοφηκότες ὀρθῶς.[2]) Der Prozeß, der dieses Totalgefühl in Entwicklung umsetzt, kommt nicht dadurch hinein, daß die Seele sich in ihr eigenes Leben vertieft, sondern auf die Weise, daß die philosophische Richtung auf Erkenntnis der Weltordnung, in die der Mensch mit seinem zweiseitigen Wesen hineingestellt ist, sich dieser Erfahrungen bemächtigt, um von ihnen aus die anderen Verhaltungsweisen, wie sie im allgemeinen Menschendasein gegeben sind, als einen einheitlichen Zusammenhang zu begreifen, der der Verwirklichung des höchsten Gutes dient. Die Sehnsucht, die den Menschen auf die „Jagd nach dem Seienden" treibt, erfüllt sich, indem der übersinnliche Gehalt der Seele oder ihre göttliche Anschauungskraft sich von der Trübung durch die Sinnenwelt, in die sie gebannt ist, reinigt und von den Erscheinungen zu der intelligiblen Ordnung ihrer „Ideen" dringt; die Stufen, in denen das geschieht, werden gewiesen durch die metaphysische Deutung, welche Gliederung und Wert der empirischen Welt nach ihrem Anteil an dieser göttlichen Ordnung bestimmt. So ist auch hier die Erkenntnis der königliche Weg, der als ein Heilsweg zur Vollendung, auch zur sittlichen, führt; in den Begriffen, die keiner sinnlichen Erfahrung entstammen, und in ihren Beziehungen ist der gegliederte Zusammenhang der intelligiblen Welt abgebildet, und die Dialektik, die durch diese Ordnung der höchsten Begriffe vom Besonderen zum Allgemeineren fortschreitet, führt in strenger diskursiver Denkarbeit von der Anschauung der einzelnen Ideen aufwärts durch den Stufenbau ihres Reichs, bis am Ende des Weges die gottverwandte Natur der Seele in einem vollen Erlebnis aufbricht und die Dialektik weit hinter sich lassend in einem plötzlichen Akt unmittelbarer Berührung die höchste Idee aus dem Ganzen schaut. Dieser Enthusiasmus, der der Lebensgrund auch der Dialektik Platos wie eben alles höheren Tuns des Menschen ist, gibt sich nun selbst als die leitende Kraft der Erhebung der Seele kund, indem Plato den Weg, der von

1) Rep. 600D. 519C. 540B. Symp. 212A. Vgl. Rohde, Psyche[2] II, 285.
2) Phaedon 69D.

der Sinnenwelt zu Gott führt, in dem gefühlsmäßigen Verhalten des Menschen entwickelt. Der Liebesaffekt, der in der Mystik immer wieder und mit immer neuem Gehalt als Wirklichkeit zugleich und als Symbol für die Verbindung des Menschen mit dem, was ihm das Höchste ist, auftritt, konzentriert sich hier als der philosophische Eros in der Beziehung der Seele zu der ewigen Ordnung der Dinge. So offenbart Diotima die Mysterien des Eros. Die Liebe zum einzelnen Menschen, zur anschaulich schönen Gestalt wird zur Geburt der Sehnsucht, die in immer höherer Einheit ihr Ziel sucht und mit der wachsenden Höhe des Ziels zugleich ein Wachsen der Leistungskraft bringt. Wieder ordnen sich die Stufen nach dem Grad der Allgemeinheit und der Ferne von der Sinnlichkeit. Zunächst ist's nicht mehr das schöne Individuum, sondern Schönheit überhaupt, die in Gestalten sich offenbart; nun die Richtung aufs Geistige, zuerst wieder in der Liebe zum Einzelnen, dann zur Schönheit der Seelen, die im Tun und in den Sitten zur Erscheinung kommt; von da aufwärts zu den Wissenschaften und zur Philosophie, und in Schöpfungen des philosophischen Denkens bekundet sich die Zeugungskraft dieser höchsten irdischen Liebe. Bis dann die plötzliche Schauung der ewigen Einen Idee des Schönen die Erfüllung gibt und mit dieser Erfahrung das wahre sittliche Leben und Gottesnähe und Unsterblichkeit gewonnen ist.

Dieser erste Typus der Seelengeschichte[1]) wirkte als eine Grundform für die lehrhafte Darstellung der Religiosität in der Mystik fort. In die autobiographische Literatur trat sie vom Neuplatonismus aus als ein wesentlicher Bestandteil ein, bei diesem Vorgang erst ist aufzuklären, in welchen Grenzen sie für die Form der religiösen Selbstbiographie überhaupt bestimmend wurde. Als die vollendetste Darstellung jenes Platonischen Weges der Liebe aber wird sich uns Dantes Vita Nuova dartun, Plato ebenbürtig auch in Bild und Symbol und mit Plato vergleichbar auch durch die Doppelseitigkeit von Entwerdung und Verklärung der Gestalt durch die Idee: eine Dämmerung, die bei Dante den Sonnenaufgang der Renaissance verkündet.

Wir wenden uns nunmehr dem ausgeführten autobiographischen Werke zu, das in dieser Epoche geschrieben worden ist und als

1) Vgl. W. Dilthey, Die Funktion der Anthropologie im 16. u. 17. Jahrh. S.-B. Berl. Ak. 1904. S. 5.

die erste bewußte und selbständige literarische Autobiographie den äußeren Beginn unserer Geschichte bezeichnet. Wie gesagt, führt von der eben dargestellten Bewegung kein direkter Weg zu dieser Selbstbiographie des Isokrates, und kein künstlicher Übergang soll diese Kluft verdecken, die die Kluft zwischen Philosophie und formaler Bildung ist. In der Region der Rhetorik hat die Autobiographie zuerst festen Fuß gefaßt. Die Momente, die bei diesem Vorgang wirksam waren, führen doch wieder in allgemeinere Zusammenhänge zurück.

In der Regel ist das Auftreten von Selbstbiographien daran gebunden, daß im praktischen Leben gewisse Formen bestehen, in denen die Selbstdarstellung Recht und Zweck und Raum hat, wo dann die Autobiographie als Literaturwerk ansetzen kann. Solche Gewöhnungen waren bei diesem Volk der vollkommenen Öffentlichkeit, wo die intellektuelle und künstlerisch-technische Geschicklichkeit des Vortrags im Wettstreit der Reden eine so reale Bedeutung in den Kämpfen um die bürgerliche Existenz hatte und 'Redner' das Wort für den praktischen Staatsmann wurde, in den Institutionen der Demokratie, in der politischen und forensischen Beredsamkeit gegeben. Die merkwürdige literarische Geltung, welche die Advokatur in Athen gewann, sodaß aus dieser von den höheren Interessen so fern liegenden Sphäre Werke der Literatur stammen, bringt es mit sich, daß die Selbstdarstellung in der Gerichtsrede[1]) hier besonders zu beachten ist. Die Prozeß-Parteien mußten ihre Sache persönlich führen; schon im gewöhnlichen Prozeß wurde dem Verklagten gestattet, bei seiner Verteidigung auch auf die eigene Person einzugehen und, wie es in einer dieser Reden ausgedrückt ist, „die eigenen Tugenden hervorzuheben und die Verdienste der Vorfahren zu rühmen"; wo die Anklage auf die politische Gesinnung ging, ergab sich die ausführliche Erörterung des eigenen öffentlichen Lebens; und durch die demokratische Einrichtung der Dokimasie, welche einen neugewählten Beamten vor dem Amtsantritt einer Untersuchung auf seine Würdigkeit hin unterwarf und, wenn ein Einwand gegen ihn erhoben wurde, zur Einleitung eines förmlichen Verfahrens vor dem Rat oder einem vom Rat zu bestimmenden Gerichtshof führte, war eine dauernde Gelegenheit gegeben, wo der Angegriffene geradezu verpflichtet war, sein Leben und seinen Charakter zur Verteidigung vorzuführen.

1) I. Bruns a. a. O. S. 443ff.

Diese Selbstcharakteristiken konnten im allgemeinen nicht auf individuelle Darstellung, höchstens auf Angabe von Lebensdaten, vornehmlich aber nur auf Ethopoiie, d. h. auf Hervorkehrung des Ethos von bürgerlicher Ehrenhaftigkeit gerichtet sein; das lag schon in ihrer praktischen Abzweckung. Da die Parteien sich die nötigen Reden meist beim Sachwalter bestellten, um sie auswendig zu lernen, fungierten sie in der Regel nur als Sprecher. Trat aber der Advokat in eigener Sache auf, so war die Möglichkeit von direkten Selbstdarstellungen da, die infolge der hier wie dort aufkommenden Sitte, die Plaidoyers in politischem Interesse oder mit literarischer Absicht zu veröffentlichen, zu Literaturwerken von autobiographischer Art werden konnten.

Als ein erstes so publiziertes Dokument, von dem wir wissen, ist die von Thukydides (8, 68) rühmend erwähnte Verteidigungsrede des Antiphon zu nennen, der 411 als Mitglied der gestürzten oligarchischen Regierung hingerichtet worden ist. Reden, in denen ein entscheidendes Ereignis aus dem eigenen Leben im Kampfe um die bürgerliche Lebensstellung in Anklage oder Verteidigung behandelt ist und der Autor von da aus im erzählenden Teil auch auf seine bürgerlichen Verhältnisse, seine Ehrenhaftigkeit und seine Leistungen für den Staat oder auf seine Vergangenheit eingeht, haben wir auch schon aus dem Ausgang des 5. Jahrhunderts.[1])

Einen Schritt weiter läßt sich der Zusammenhang zwischen den Übungen des praktischen Lebens und der Selbstbiographie in der Staatsrede verfolgen. Die Beredsamkeit, die seit Perikles ein Machtmittel für den Staatsmann war, wie einst Solon die jonischen Waffen des Jambos und der Elegie geführt hatte, war eine reale Lebensäußerung, die es bei der Wirkung des gesprochenen Wortes bewenden ließ. In der Blütezeit der praktischen Beredsamkeit Athens, die mit der Korruption der Demokratie und dem Zusammenbruch des Reichs so merkwürdig verbunden ist, wo das gesteigerte Interesse und kunstvolle Arbeiten an der Prosarede die Richtung aufs Literarische förderte, hat Demosthenes die Staatsrede zu einem Literaturwerk gemacht; er zuerst publizierte seit den 50er Jahren dieses vierten Jahrhunderts Schriften, die nur der Form nach Reden, nicht gebunden an die tatsächlichen Bedingungen des

1) Lysias in seiner 12. Rede als Ankläger gegen Eratosthenes. — Andokides „Über seine Rückkehr" (vor der Volksversammlung) und „Über die Mysterien", als Angeklagter 399.

öffentlichen Vortrags vor dem Volk, als literarisches Organ für seine Politik dienten.[1]) So ist auch das große Meisterwerk, in welchem er eine selbständige Darstellung seiner staatsmännischen Tätigkeit und ihrer Motive gegeben hat, die Kranzrede, nicht so, wie sie sich äußerlich gibt, als eine Prozeßrede zu verstehen, die Demosthenes vor Gericht zu seiner Verteidigung gehalten hätte, als der gegnerische Parteiführer Äschines die öffentliche Ehrung des überlegenen Mannes durch eine Klage wegen Verfassungswidrigkeit (336) zu hintertreiben suchte. Die Gerichtsrede ist hier nur Form und Nebensache, und jedenfalls ist das Werk in der künstlerischen Vollendung, in der Demosthenes es hat ausgehen lassen,[2]) schon seinem Ursprung nach ein literarisches Dokument, das eine positive, aktive, nicht bloß aus einer aufgenötigten Verteidigungsstellung kommende Machtäußerung des leitenden Staatsmannes ist. In dem Entscheidungskampf um seine politische Stellung, dem letzten großen Kampf, der um die nationale Politik Athens, die durch die Niederlage von Chäronea dem realen Erfolg nach schon gerichtet war, gekämpft worden ist, nimmt Demosthenes hier die dämonische Kraft seiner Rede zusammen, um „nicht vor dem souveränen Pöbel der Pnyx, sondern vor dem idealen Volke der Athener, vor den großen Ahnen zugleich und vor der Nachwelt“[3]) Zeugnis abzulegen über sein Wirken fürs Vaterland und die Führung seines Lebens: mit der Leidenschaft, deren wildes nuancenloses Strömen durch die bändigende Kunst nur noch mehr Wille geworden ist, die in maßlosem Haß den Gegner absolut vernichtet, die in der moralischen Selbstbehauptung auch von der Wahrheit nicht sich hemmen läßt, stellt er mit sinnlicher Gewalt sich selbst dar als den Mann, in dem alles, was noch von den nationalen Traditionen der Demokratie, von Größe, Freiheit und Ehre Athens vorhanden ist, sich verkörpert. So ist die 'Kranzrede' eine Schrift von biographischer Art und, wenn man so will, das erste und langhin einzige Werk unserer Gattung, das in der Weltliteratur dauert.

Aber die eigentliche Selbstbiographie ist nicht aus dem politischen Machtbedürfnis hervorgegangen. Die Idee einer Autobiographie als einer für sich bestehenden, von den Kämpfen um

1) v. Wilamowitz, Die griech. Lit. S. 73. — Vgl. Wendland in Gött. gel. Anz. 1906 S. 356ff.

2) Daß die Kranzrede von Demosthenes selbst ediert worden ist, ist nunmehr sichergestellt durch Wendland, Anaximenes von Lampsakos. 1905. S. 12.

3) v. Wilamowitz a. a. O. S. 73.

die bürgerliche Existenz losgelösten schriftstellerischen Aufgabe war bereits in der voraufgehenden Generation, zwei Jahrzehnte vor der Kranzrede, von einem literarischen Zusammenhang aus gefaßt worden. Isokrates hat sich in einer fingierten Verteidigungsrede, der sog. Rede 'vom Vermögenstausch', gegen Ende seines langen erfolgreichen Schriftstellerlebens, ein 82jähriger Greis (353), den Vorwurf gestellt: „seinen Charakter, seine Lebensführung und seine Bildung den Schlechtberichteten und den späteren Geschlechtern klarzulegen". Er will „die Wahrheit über sich kundtun", es soll „ein Bild seiner Gesinnung und seines ganzen Bios sein". Er wird in diesem Werk „ein Denkmal von sich zurücklassen, viel herrlicher als die Standbilder von Erz".

Diese neue, ausdrückliche Themastellung, führt auf eine literarische Entwicklung, bei der Isokrates eine Rolle spielte, und die nun das andere allgemeine Moment enthält, das bei der Entstehung seiner Selbstbiographie wirksam war, nämlich das Unternehmen der Rhetorik, das Leben eines Individuums als selbständigen Vorwurf der literarischen Behandlung zu ergreifen. Die Idee, den Menschen als Selbstzweck zu betrachten, kam aus der Philosophie, die das allgemeine geistige Niveau in Athen nun schon soweit erhöht hatte. Ein Rhetor konnte nur durch seine Kunst und Lust an Lob und Tadel zu dem Gegenstand Mensch geführt werden und den Preis der Tugenden eines Mannes in Form zu bringen suchen. Aber was sich bei diesem Versuch ergab, waren doch erste Bildungen der Biographie; denn jene mitgegebene Richtung des biographischen Sehens[1]) auf das voll entwickelte Wesen des Menschen, das in seiner Lebensführung sich zeigt, konnte auch in der rhetorischen Behandlungsweise des Stoffs nicht ganz verwischt werden.

In einem bestellten Nekrolog für einen König Euagoras hat Isokrates die biographische Lobschrift, das 'Enkomion', als eine von ihm erfundene[2]) Literaturgattung herausgegeben (nach 374), und das Enkomion wurde durch die praktische und theoretische Ausführung, die er ihm widmete, zu einer der verbreitetsten Formen in der biographischen Literatur. Wenn jede bedeutende Leistung einen bedeutenden Menschen voraussetzt, so ist bei Isokrates, der ein Mensch ohne Persönlichkeit war, der merkwürdige

1) Vgl. oben S. 44f.

2) Die Originalität ist ihm — vgl. v. Wilamowitz, Hermes 35 (1900) S. 533 — von Aristoteles Rhet. I 9, 1368a 17 bestritten worden. Doch vgl. Leo a. a. O. S. 91 über das Recht seines Anspruchs.

Fall, daß ein großes Sprachtalent von dem Gehalt einer so unvergleichlich inhaltvollen Kultur abschöpft, was für jedermann schmackhaft ist, um aus der hohlen Form, die er so in der Hand behält, mit dauerndem Erfolg ein Ideal allgemeiner Bildung zu machen. Er hat die griechische Kunstprosa zur Vollendung gebracht, indem er die schriftstellerische Komposition von der darzustellenden Sache löste und durch die Ausgestaltung der Periode, die sein eigenstes Werk war, und durch kunstvolles Zusammenfügen solcher Perioden das Kunststück fertig brachte und lehrbar machte, daß die Satzfolge ohne innere Struktur des Ganzen rein durchs Wortgefüge in sich zusammenhält, gleichsam im Gehör sich zum Ganzen vereinigend. Durch seine journalistische Fühlung mit den Zeitströmungen kam er dazu, aktuelle Aufgaben aufzugreifen, die seiner formalen Kunst auch sachliche Bedeutung gaben. So ist es mit seiner Publizistik, deren Verdienste man anerkennen muß. So ist es auch mit seiner biographischen Schriftstellerei, für die ihn eine frühe Berührung mit der sokratischen Bewegung vorbereitet hatte. Jene Lobschrift auf Euagoras, in welcher er in der Vorrede für das Athenische Publikum die Aufgabe formuliert hat, hervorragende Zeitgenossen in Prosarede zu verherrlichen, ist höfische Lobhudelei von abstraktester Art; aber war das keine charakterisierende Darstellung, so enthielt doch die Form ein Schema für die Charakteristik eines Individuums.[1]) Und im Zusammenhang mit diesem Enkomion wurde die Autobiographie, deren bloßes Auftreten und gar ihr erstes Auftreten man als Kennzeichen für das Individualitätsbewußtsein eines Autors ansprechen möchte, von ihm als etwas wesentlich Technisches und Stilistisches begründet.

Somit setzt bei Isokrates die Abhängigkeit der Selbstbiographie von einem gegebenen biographischen Schema ein und dadurch gewinnt das Enkomion Bedeutung für unsere Geschichte. Es hat diese Bedeutung auch weiterhin behauptet; noch im Mittelalter werden uns Spuren der rhetorischen Tradition, die für diese Form bestand, innerhalb der Autobiographie begegnen. Die Rhetorik ist schließlich nichts Totes, besonders im wort- und formfreudigen Altertum nicht; wo sie nicht im bloßen Virtuosentum erstarrt, liegt ihr der gesunde Menschenverstand zugrunde, der sich die gewöhnliche Praxis des Lebens nicht zerstören lassen will. Das ist die innere Beziehung zwischen dem Enkomion des Isokrates und seiner

1) Vgl. J. Bruns a. a. O.

Selbstbiographie. Wie diese auf dem gutbürgerlichen Ethos fußt, hängt die Lobschrift für Euagoras ihrer Entstehung nach[1]) mit einer Übung des bürgerlichen Lebens zusammen, die sich uns bald noch deutlicher als ein Nährboden für die Biographie erweisen wird: nämlich mit der Entwicklung der Leichenrede, die in der Tageshelle griechischen Daseins zu einem so hohen Moment wie der Rede des Perikles führte, die er im Auftrag des Rates zur Feier des Totenfestes für die um den Staat verdienten Männer gehalten hat.[2]) Einen Zusammenhang mit der hier berührten Sitte nimmt Isokrates selbst für den Nekrolog, den der Sohn des Euagoras ihm aufgetragen hatte, in Anspruch, indem er in jener Vorrede (§ 11) das Enkomion an die herkömmliche poetische Gestaltung der Totenklage, den Threnos, anknüpft: er wollte eine Probe dafür liefern, daß die Prosarede, die ihm ja als etwas Höheres denn Poesie galt, auch diese Funktion der Dichtung, die aus Pindars Threnoi bekannt ist — und bei Pindar von einem tiefreligiösen Gedanken der Einheit des Einzeldaseins im Schicksalszusammenhang[3]) getragen war —, zu übernehmen imstande sei; es sollte entsprechend dem damals modernen biographischen Interesse eine selbständige Prosagattung werden, welche frei von dem mythisch-heroischen Inhalt die großen Männer der Gegenwart und ihre kunstmäßige Verherrlichung zum Vorwurf hätte. Und wenn Isokrates mit dieser Gattung der Lobschrift die Würdigung hervorragender Zeitgenossen überhaupt erst für die Prosaliteratur entdeckt zu haben behauptet[4]) und sich gegen „die Philosophen" — womit ähnlich wie im 18. Jahrhundert die unterschiedslos zusammengenommenen Schriftsteller gemeint sind — wendet, als hätten sie trotz ihrer Vielbeweglichkeit gerade „über einen solchen Stoff noch nicht zu schreiben gewagt"; wenn er somit den menschlichen Gesichtspunkt über den rhetorischen stellt und doch die Menschendarstellung der sokratischen Dialoge ignoriert, so spricht da wohl vornehmlich der Hochmut, der beschränkt macht, aber zugleich die Aufgeklärtheit des Atheners aus guter Familie, der die traditio-

1) F. Leo, Die griechisch-römische Biographie S. 87f. S. 235. Vgl. auch Wendland, Anaximenes a. a. O. S. 54ff.

2) Thukyd. II 34—36. Vgl. v. Wilamowitz, Griech. Lesebuch S. 135ff. — Daß wir die tatsächlich von Perikles gehaltene Grabrede nicht kennen, ist in unserem Zusammenhange unwesentlich.

3) Vgl. Lehrs, popul. Aufsätze. Dämon und Tyche.

4) Vgl. Ivo Bruns a. a. O. S. 116ff.

nellen Wege für die Befriedigung der Ruhmessucht in modernem Sinne ausnützen will und den pädagogischen Gesichtspunkt dabei in den Vordergrund stellt, daß die jungen Leute durch die Aussicht auf Verherrlichung zum Wettstreit um die Tugend anzuspornen seien. Innerhalb eines solchen Horizontes mochte sich wohl die überlegene Behandlung des Individuums in der thukydideischen Historie sogut wie in der sokratischen Literatur als eine Ungebührlichkeit gegen die Würde der staatsbürgerlichen Tugend betrachten lassen.

Das Schema, das Isokrates für das Enkomion feststellte,[1]) ist nun ein wertvolles Schema für die Auffassung des bleibenden Wesens des Menschen. Und es ist wohl verständlich, daß eine solche Bildung glückte. Denn die Rhetorik müht sich nicht, aus realer Anschauung ein Bild der individuellen Existenz zu geben, sondern sie hat von einem Idealbild der betreffenden Lebensform her abstrakte Forderungen zur Hand, deren Erfüllung an dem Individuum zu preisen ist; aber eben durch dieses abstrakte Verfahren, das den für den Verstand so widerspenstigen Stoff der partikulären Wirklichkeit einfach fallen läßt, ist es ihr möglich, schnell zu einer freilich leeren Form für die beschreibende Charakteristik zu gelangen, — sobald die Gesichtspunkte für eine solche Charakterisierung einmal gegeben sind. Diese Technik des isokratischen Enkomion besteht in dem begrifflichen Herausheben der Eigenschaften oder Tugenden des Helden im Verlauf oder gleich am Beginn der einzelnen Abschnitte der Lebenserzählung; das steigert sich in der Mitte der Lobrede, wo die Darstellung bei der voll entwickelten Persönlichkeit angelangt ist, und wird dadurch zu einer ausführlichen Wesensbeschreibung, deren Linienführung nun die sokratischen Reminiszenzen verrät: Euagoras, der in der unübertrefflichen Herrlichkeit und Tugendhaftigkeit seines Königtums vorzuführen ist, wird als ein philosophischer Regent dargestellt; die behauptete Größe seiner Regierung wird nicht nur auf natürliche Begabung, sondern auf bewußte verstandesmäßige Selbstbildung zurückgeführt, die „trivialisierten Tugendbegriffe" werden dazu als sittliche Maximen des Herrschers hingestellt und als Beweis ihrer Betätigung werden die allgemeinen Eigenschaften der idealen Lebensführung eines Regenten für Euagoras ausgebreitet, im imponierenden Auftreten, im Umgang mit guten und mit bösen Menschen, in der Amtsführung des Königs, Staatsmanns, Feldherrn,

1) Bruns a. a. O. S. 120ff. Leo a. a. O. S. 91f. Wendland a. a. O. S. 54ff.

alles als Züge des Bios, eingeleitet durch die Worte: „sein ganzes Leben hindurch benahm er sich so, daß er . . .“ Auch das Beiwerk dieses Enkomion, die Einleitung der Kindheitsgeschichte mit Vorzeichen der zukünftigen Größe des Helden — das Geburtsdatum wird in der antiken Biographie in der Regel nicht angegeben, auch von den Selbstbiographen nicht — und seine Seligpreisung zum Schluß wird sich uns noch in der Autobiographie des Mittelalters als ebenso dauerhaft wie die allgemeine Verherrlichungstendenz erweisen. Für die bleibende Ausgestaltung der enkomiastischen Darstellung eines Menschenlebens, die nicht die Taten als solche in ihrer objektiven Bedeutung, sondern als Äußerungen des sittlich-intellektuellen Wesens des Individuums vorführt, ist noch der nächste Fortschritt dieser Gattung wichtig, die nach der Publikation des 'Euagoras' emporwucherte; er ist uns durch das Enkomion, das Xenophon auf den eben verstorbenen (360) König Agesilaos verfaßt hat,[1]) belegt. Hier ist die Hervorhebung der Vorzüge des Helden zu einer eigenen beschreibenden Kapitelfolge verselbständigt, die nach dem chronologischen, von den Tugendhinweisen nur durchsetzten Tatenbericht als zweiter Hauptteil kommt und regelrecht nach Eigenschaftskategorien, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit usf. disponiert ist, wobei die belegenden Einzelzüge auch wohl einmal aus der Verschwommenheit heraustreten. Und die Wesensbeschreibung, die durch Aufzählung allgemeiner Eigenschaften, Gewohnheiten, Ansichten die Lebensführung darlegt und hier weit stärker als bei Isokrates aufs Moralische, auf die sittlichen Grundsätze gerichtet ist, erscheint dann als Schlußkapitel, das das Ganze zusammenfaßt.

Von dem Enkomion aus ist die Selbstbiographie des Isokrates zu verstehen. Auch sie ist mit einem Vorwort eingeführt, das die „Neuheit und Originalität“[2]) des Unternehmens hervorhebt. Die Darlegung von Charakter, Gesinnung, Lebensführung wird hier, wie wir sahen, ausdrücklich als der Vorwurf der Selbstdarstellung formuliert. Auch die pädagogische Wendung, die der Aufklärung zugehört, fügt der Selbstbiograph hinzu: „Manches ist hier von der Art, daß es denjenigen von den jüngeren Leuten, die sich an die Studien und die höhere Bildung machen, nützlich zu hören sein möchte.“ Die phrasenhafte Verherrlichungstendenz brauchte er

1) Bruns a. a. O. S. 126ff. Leo a. a. O. S. 90f.

2) Καινότης, διαφορά, ἄτοπον. Antidosis § 1.

nicht erst aus dem Enkomion auf die eigene Person zu übertragen; das Bedürfnis, von sich selbst zu reden, hatte er schon immer in seinen Prunkreden und meist unter der Maske affektierter Bescheidenheit befriedigt, und das Eigenlob und Schmähen auf Feinde und Neider, das bei ihm intensiv langweilt, war ein übliches Mittel der Propaganda bei dem Geschäft der Rhetoren, die sich gegen die starke Konkurrenz zu behaupten hatten. Aber die Selbstverständlichkeit, mit der ihm die Idee der Selbstbiographie mit einer enkomiastischen Darstellung zusammengeht, wirkt doch verblüffend. Er erzählt, wie er sich für das Werk vorbereitete: „Ich prüfte mein Leben und meine Handlungen, und die längste Zeit verweilte ich bei denen, um deretwillen ich glaubte, daß es mir zukomme, gelobt zu werden." (§ 140 sq.) Das Ideal, als dessen Verwirklichung er sein Leben darzustellen hatte, war das sophistische und sokratisch übertünchte Ideal von allgemeiner Bildung und bürgerlicher Tugend, die durch die verstandesmäßige Schulung in der Kunst, über alle Dinge schön zu reden und jede Angelegenheit im Wortkampf, der eben über die Sache entscheidet, siegreich durchzuführen, gewonnen werden soll; ein Ideal von „Philosophie", das er durch seine pädagogisch-rhetorische Tätigkeit in der bekannten, auf die Folgezeit wirkenden Weise festgelegt hatte. Er charakterisiert sich selbst (84): „Auch im Vergleich zu denen, die zu der Sophrosyne und dem Gerechtsein hinzuleiten behaupten, dürfte ich mich als der Zuverlässigere und Nützlichere erweisen; denn sie wollen zu einer Tugend und Vernunft aneifern, von der die andern Menschen nichts wissen, und über die sie selbst sich streiten, bei mir dagegen handelt es sich um die von allen anerkannte." Ein Problem war ihm bei seiner Selbstbiographie nur die technische Durchführung dieser gegebenen Auffassung. Denn eine einfache Übertragung der Form des Enkomion war nicht zulässig; zunächst, wie er selbst hervorhebt (4), wegen der Rücksicht auf die Öffentlichkeit, die eine solche direkte Lobrede schließlich doch nicht gestattete, und wegen des umfangreichen autobiographischen Stoffs, der sich in jene Form nicht hineinbringen ließ; die Selbstbiographie ist auch viel länger noch als seine sonstigen Schriften. Wesentlicher aber war die unausgesprochene Absicht, dem neuen Vorwurf der Selbstbiographie, der bei ihm nicht aus einer inneren Notwendigkeit Form gewann, höchstens durch abfällige Kritiken mitangeregt war, wenigstens von außen etwas von Wahrscheinlichkeit zu geben durch Anknüpfung an die bestehen-

den Lebensformen. So griff Isokrates die äußere Form der Gerichtsrede auf und fingierte einen Prozeßfall, der für eine ausführliche Selbstdarstellung Raum bot, ja ihr zugleich einen aktuellen Reiz gab: angeklagt wegen Verführung der Jugend, muß er sich vor der Öffentlichkeit verteidigen.

Fingierte Gerichtsreden, die an einen wirklich verhandelten Prozeß anknüpften — bei Isokrates ist es ein Prozeß um Vermögenstausch, der für ihn ungünstig ausgegangen war —, um die vor Gericht ausgetragene Sache auf dem Gebiete der Literatur neu aufzunehmen oder unter Verschiebung der Situation die dort nur nebenher zu behandelnde Person zum eigentlichen Objekt der Rede zu machen, waren schon längst, schon am Beginn des Jahrhunderts, eine beliebte Darstellungsform.[1]) Der erste frische Kampf um die Geltung eines großen Zeitgenossen, um Sokrates, auch um Alkibiades war in solcher Form literarisch geführt worden, in Verteidigungs- und in Anklagereden. Ein literarisches Pasquill bringt die Invektive als Verteidigung gegen den zu Verleumdenden als den Kläger. Auch eine rhetorische Schulübung in der Vorführung eines Charaktertypus erscheint als Rede, in der ein komischer Alter sich in der Rolle des Beklagten produziert, mit der Absicht, über sein Leben Rechenschaft abzulegen. Isokrates selbst hatte schon in dem Kampf um Alkibiades die Verteidigungsrede zu einer enkomiastischen Schilderung benutzt, die, vor dem Euagoras verfaßt, dessen biographische Richtung noch nicht zeigt. Man muß den ganzen Hintergrund von autobiographischen Reden, den wir andeuteten, sich gegenwärtig halten, um die Form der Verteidigungsrede, die uns bei seiner Selbstbiographie so paradox anmutet, als so nebensächlich und so wenig merkwürdig, wie sie es war, zu nehmen, als bloß der allgemeinen rhetorischen Bildung und agonistischen Redefreude zugehörig. Etwas Charakteristisches ist nur die bestimmte Wendung der Situation für die Apologie: der Prozeß des Sokrates war das Vorbild,[2]) und der gefeierte Rhetor hat diese Beziehung seiner Selbstbiographie auf Platos Apologie auch im einzelnen absichtlich herausgearbeitet. Denn hinter der literarischen Angleichung stand der menschliche Gegensatz — Isokrates hatte die Anmaßung, seinen eigenen idealisierten Bios als Gegenbild zu der Gestalt des Sokrates aufzustellen. In dem vulgären

1) Vgl. J. Bruns a. a. O. S. 463. 465. 496 ff. 501 f. 521 ff.

2) Das betont schon H. Wolf (1570), argum. p. 455, annott. p. 705.

Urteil der Zeitgenossen, das dem Praktischen und der anmaßenden Gewandtheit den ersten Erfolg gibt, mochte das als berechtigtes Selbstgefühl gelten; der Selbstbiograph aber verdirbt sich durch diese Verkehrung des moralischen Maßes die Wirkung seines Werks, dessen relative geschichtliche Bedeutung man erst anerkennen kann, nachdem man sich mit diesem peinlichen Eindruck abgefunden und den großen Geist, den der Rhetor heraufbeschwört, verbannt hat. Denn im wesentlichen blieb die Form der Verteidigungsrede nur äußere Einkleidung. Und ein Vergleich[1]) mit der Gestaltungskraft Platos, der die dramatische Situation künstlerisch benutzte, um den Charakter seines Sokrates durch die Vorgänge des Lebens selbst 'wie durch eine kunstvolle Analyse' entwickeln zu lassen, ist deshalb unzulässig, weil es sich bei Isokrates nicht um eine dramatische Selbstdarstellung, sondern darum handelte, die Anwendung der Technik des Enkomion auf die Selbstbiographie durch einen erborgten Schein von Realität glaubhaft zu machen. Für die Technik der Autobiographie hatte die Inszenierung nur die sekundäre Wirkung, daß das Ganze mit einem Netz von apologetischen, polemischen Wendungen und gereizten Eitelkeitsäußerungen gegen Konkurrenten, Neider, Gegner, wohl besonders auch gegen Aristoteles, überzogen wurde. Die innere Form seiner autobiographischen Rede ist die systematisch beschreibende oder vielmehr verherrlichende Charakteristik.

Die verschiedenen Kreise seines Bios, die Tätigkeit des Publizisten und Bildungslehrers, das Verhältnis zu den Schülern, die bürgerlich-häusliche Ökonomie werden nacheinander abgehandelt, unter Hervorhebung und Zusammenfassung der darin sich äußernden Tugenden, und als zweiten Hauptteil gibt er eine allgemeine Würdigung des Bildungsideals, das er in sich verkörpert. Alles mit einer Geschwätzigkeit, die nicht darstellt, sondern über die Dinge redet, aber mit einer stilistischen Gewandtheit, die zu bewundern war und in der formalen Anlage auch von weiterer Bedeutung wurde.

Bei der an den Anfang gestellten Verherrlichung seines literarischen Wirkens wendet er die Methode an, daß er seine Hauptleistungen, die Prunkreden, die hier die Rolle erfüllen, welche die Taten in der Helden-Lobrede hatten, in ausführlichen Auszügen vorführt, und man erkennt die Neuheit einer solchen Behandlungs-

1) So Bruns a. a. O. S. 527 f.

weise an der Begründung, die er dafür geben zu müssen glaubt, daß er zur Selbstcharakteristik alte Prunkstücke und nicht frische Elaborate vortrage (20). Aber eine literarische Würdigung, wie sie sich später in Ciceros Selbstbiographie findet, kommt kaum zu Worte, es herrscht der moralische Gesichtspunkt, die Lobpreisung der sittlichen und patriotischen Vorzüge seiner Schriften. „Diese Rede kann am schnellsten meinen Charakter offenbar machen", heißt es von einer Schrift, in der er das damals ganz vulgäre[1]) Thema der Vernunftübung und 'Fürsorge für sich selbst' als des Weges zur Tugend besonders breit behandelt hatte (69f). Sein wesentliches Anliegen ist, zur Anerkennung zu bringen, daß seine künstlerisch und national gerichtete Tätigkeit hoch über dem vulgären Advokatenberuf steht, wie ein Phidias sich vom Drechsler scheidet; in einem abschließenden Kapitel faßt er diese Tugenden zusammen, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Freimut, Hingabe an die allgemeinsten, höchsten, heiligsten Angelegenheiten der Hellenen, und er steigert sich in der rhetorischen Figur der Vergleichung so weit, daß er seine Reden in Anbetracht ihrer größeren Schwierigkeit und allgemeineren Nützlichkeit über die Werke der Gesetzgeber und Philosophen erhebt. Bei der nun folgenden Spiegelung seiner Moralität in den Vorzügen seiner Schüler gelangt er hie und da zu einem realeren Zuge, und in die Selbstverherrlichung kommt sogar etwas von wahrem Gefühl bei der Verteidigung eines dieser Schüler, des Feldherrn Timotheos, dem er ein regelrechtes Enkomion[2]) widmet. Der abschließende Tugendpreis wird hier kunstmäßig in die Rede eines Famulus gekleidet (140). Aber auch die materielle Lage gehört zum Bios des Schriftstellers, wie sie denn auch wieder bei den Humanisten, zumal in England, sich am Ende der Selbstcharakteristik angegeben findet. Isokrates erzählt breit von seinem Vermögen und dessen guter Verwaltung und patriotischer Verwendung, rühmt die Honorare und besonders, daß die höchsten aus dem Ausland kommen.

Der zweite Hauptteil, in welchem er seinen Beruf im allgemeinen als höchste Art von Bios verherrlicht und als die gesunde praktische Philosophie gegen die reine Wissenschaft sogut wie gegen das bloß handwerksmäßige Überredenkönnen der Sophisten erhebt, ist wieder, von der rhetorischen Behandlung ab-

1) Vgl. Wendland, Anaximenes S. 77f.
2) Leo a. a. O. S. 92.

gesehen, für eine bestimmte Gestalt der literarischen Autobiographie charakteristisch; wir werden in verschiedener Form solchen Darstellungen im Mittelalter und in der Renaissance begegnen. Es war hier ein Schema gegeben, die Selbstcharakteristik über die Analyse des eigenen Wesens weiterzuführen zur begrifflichen Darlegung der objektiven Inhalte und Zwecke des eigenen Wirkens und dadurch die gedankenmäßige Selbstauffassung zum Bewußtsein der vollen Person abzurunden.

Die antike Selbstverherrlichung trat in dieser ersten Autobiographie der europäischen Literatur in kleinmenschlicher Weise auf. Sie reicht doch von der eiteln Ruhmredigkeit bis zu dem stolzen Selbstgefühl der Persönlichkeit, die im Diesseits, in der schönen Ordnung der Welt oder des Staates, freudig ruht, in Willensmacht, Ehre und unsterblichem Ruhm. Sie ist bereits im Altertum, in jenen späten Zeiten, da man weniger in der Gegenwart lebte, als von der Vergangenheit zehrte, als ein charakteristischer Zug angesprochen worden für die Art, wie ein freigewordener Mensch von sich selbst redet. Plutarch hat in einem seiner moralphilosophischen Aufsätze[1]) sich über das Selbstlob verbreitet, eine Fülle solcher Äußerungen aus der Literatur von Homer ab zusammengestellt und darauf eine Untersuchung der Formen der Selbstverherrlichung gebaut und den Takt, die Situationen, die Absichten, die Vorsichtsmaßregeln, die nötig sind, um dem Eigenlob das Anstößige zu nehmen, unter vielen Distinktionen abgehandelt. Mit einer ähnlichen Sammlung klassischer Zitate hat der Rhetor Aristides die Berechtigung der Äußerung des Selbstgefühls erörtert,[2]) indem er seine Stellen nach sozialen Gruppen ordnete und feststellte, wie die Helden bei Homer, die Sieger im musischen oder gymnastischen Agon bei den Dichtern, die Staatsmänner und Feldherren bei den Historikern oder in ihren eigenen Liedern und Reden, die Schriftsteller aller Art gleichmäßig stolz von sich reden. So kam er zu dem Ergebnis, daß es „ganz alter Brauch und echt hellenisch" sei, stolz von sich zu denken, und daß ohne eine solche Gesinnung nichts Großes in Tat oder Wort vollführt werde. In diesem „gleichsam eingeborenen" „Eidos der Gesinnung" findet er ein das ganze Hellenentum verbindendes Merk-

1) Plutarch, Moralia, περὶ τοῦ αὑτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως.
2) Aelius Aristides ed. Dindorf II. 491 sq.

mal, im Unterschiede von den „Barbaren", die wohl manches andere und zumal Technisches auch haben, dieser Größe und Stärke der Seele aber unteilhaftig sind.

Das Ethos, zu dessen Ausdruck die Selbstdarstellung bei Demosthenes wie bei Isokrates diente, war durch die in der athenischen Demokratie entwickelte Moralität gegeben. Eine solche Beziehung der Selbstanschauung zu einem gesellschaftlich Allgemeinen herrscht durchweg bei der aus dem praktischen Leben entstehenden Autobiographie, nicht nur bei den Anfängen und weiterhin im Altertum, sondern auch in den Bürgerchroniken des Mittelalters oder in den Selbstporträts der honnêtes gens des 17. Jahrhunderts. Durch die im Altertum weiterwirkende isokrateische Art, sich zu idealisieren, blieb die literarische Selbstbiographie im Gegensatz zu ihrer neuzeitlichen Entwicklung tief unter dem Niveau der bei der Darstellung anderer Menschen erreichten Charakteristik. Aber anderseits ging hier auch die Ausbildung fester Formen fort. Und indem sich mit der Idealisierung die pädagogische Richtung der Rhetoren verband, behielt von Isokrates ab die Selbstbiographie die Funktion, ein Bildungsideal aufzustellen.

Von ähnlich allgemeiner Bedeutung für die Autobiographie, die nicht aus der Selbstbesinnung, sondern im Zusammenhang mit der Öffentlichkeit entstand, war die formale Stellung zum eigenen Leben als einem von anderen Objekten nicht wesenhaft unterschiedenen Stoff für die Anwendung stilistisch-oratorischer Künste. Die hohe formale Bildung des antiken Menschen, für den bloße Aufzeichnungen ohne kunstmäßigen Stil ein literarisches Unding waren, mußte der freien, lebendigen Entfaltung der autobiographischen Gattung entgegenwirken. Die Rhetoren blieben neben den Staatsmännern die Träger der Selbstbiographie im Altertum. Und diese Stellung ist noch wirksam bis in Augustins Bekenntnisse, die nicht gelesen, sondern deklamiert werden müssen. Das rhetorische Moment hat in der literarischen Physiognomie der Selbstbesinnung jenen zweideutigen Zug verstärkt, den man von Rousseau her kennt: bei Augustin wie bei Seneca macht sich das geltend. Die Auffassung der Autobiographie als einer einsamen, innerlichen Arbeit ist vollständig und durchgreifend erst im christlichen Mittelalter errungen worden. Die Anfänge dieses Verlaufs führen in das hellenistische Zeitalter hinein.

II. TEIL

DIE AUTOBIOGRAPHIE IN DER HELLENISTISCHEN UND DER HELLENISTISCH-RÖMISCHEN EPOCHE

Ein neues Stadium der Menschheits-Entwicklung beginnt mit dem Zeitalter des Hellenismus. Der eine Name Alexander der Große trägt die ganze Wucht von historischem Ereignis, das eine neue Epoche heraufführt oder ihr Aufrücken anbahnt und beschleunigt. Auf allen Gebieten der Kultur, in der politischen Organisation wie im geistig-literarischen Leben haben sich in den Jahrhunderten nach den Tagen Alexanders tiefgreifende Veränderungen vollzogen, deren Wirkungen sich kontinuierlich bis in die Gegenwart erstrecken: es ist eine einheitliche, aber ungemein vielfältige und bis zu Gegensätzen sich auseinanderbreitende geistige Bewegung, die, im weitesten Sinne genommen, nicht nur den hellenisierten Orient, sondern auch das Eintreten der Römer und die griechisch-römische Kultur mitumfaßt und fortgeht bis zu der andersartigen Zeit des Diocletian und Constantin und der christlichen Staatskirche. Auch die autobiographische Gattung ist im Verlauf dieser Jahrhunderte ihrer modernen Stellung entgegengeführt worden, in einer Entwicklung, die einen Teil der allgemeinen Umgestaltung ausmacht. Es ist ein Ruhmestitel der Forschung unserer Tage, daß sie die weltgeschichtliche Bedeutung der hellenistischen Epoche zur Anerkennung brachte: es handelt sich um die eigentliche Epoche der Ausbildung unseres europäischen Kulturzusammenhanges. Wie die Entdeckung des Mittelalters den Entwicklungslehren, die seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts in der deutschen Geistesphilosophie und im französischen Positivismus emporgetrieben wurden, den Blick über die Stufen der Kultur erweiterte, so ist die Durchforschung des Hellenismus dazu angetan, die empfindlichste Lücke in unserer Auffassung der Kontinuität und Gesetzlichkeit der Geistesgeschichte auszufüllen. Denn die Veränderungen, die hier vor sich gingen, rühren an die Fragen, die unsere eigene Zeit an die Geschichte zu stellen hat, um sich über die Beziehung der Wissenschaft zum Leben aufzuklären. Die geistige Bewegung des hellenistischen Zeitalters hat zunächst ihre unverkennbare Größe in dem Aufbau der positiven Wissenschaften, die nach einem Gesetz des

intellektuellen Fortschritts auf die Epoche der nationalen Metaphysik folgten; in der Naturerkenntnis sich durchsetzend, macht dieser wissenschaftliche Geist die Überzeugung von dem universalen Kausalzusammenhang zum Gemeinbesitz der Lebensauffassung, und wie nun die Vernunft sich des Lebens selber bemächtigt, um es zu gestalten, geschieht die Vollendung der Sokratischen Selbstbesinnung: das Bewußtsein der Freiheit der Person arbeitet sich aus den determinierenden Notwendigkeiten der Natur heraus. Mitten in diesem Prozeß der Rückwendung zum Leben und Selbstbewußtsein, der die Erkenntnis und Wertung der Persönlichkeit förderte, vollzog sich dann der Übergang in eine neue religiöse Lage. Auch diese Umwälzung läßt sich, wenn man sie nicht in ihrer religiösen Besonderung, sondern ganz allgemein versteht, aus den geschichtlichen Bedingungen herauslösen als ein Ergebnis immanenter Entwicklungen, die zu einer tieferen, verinnerlichten Erfahrungsstellung drängen, um hineinzufühlen in die Einheit des Lebens, die der Naturerkenntnis unzugänglich bleibt und doch wirksam hinter den höchsten geistigen Funktionen der Menschheit steht. Es gibt solche inneren Notwendigkeiten im geistig-geschichtlichen Geschehen: aber erst die konkrete, nie so wiederkehrende Form, in der sie auf einer bestimmten Stufe sich durchsetzen, entscheidet über ihre wirkliche Leistung im Fortrücken der Gesamt-Entwicklung. Und dieser tatsächliche Verlauf ist im Altertum derart gewesen, daß die Religion die erste, aber zugleich auch die ausschließliche Erfahrungsweise war, in der das einheitliche Leben sich erschloß: die neue Erfahrung war keine gegliederte Totalität, die für jede Wirklichkeit Raum hat, sondern die Religion verschlang, indem sie sich emanzipierte, alle anderen Interessen, und die Vertiefung in das Innenleben enthüllte zum Ende eine furchtbare Kehrseite: die Zertrümmerung der antiken Kultur, die Knechtung von Philosophie und Wissenschaft unter die theologische Autorität, den Verlust des diesseitigen Lebensgefühls, das Hereinbrechen religiöser Vorstellungen und Praktiken, die zu den niedersten Stufen der Kultur zu gehören pflegen. So ist die Schicksalsfrage an den Hellenismus, in dem sich alles vorbereitete: wie das auf griechischem Geistesboden möglich geworden ist. Es kann sich nicht um etwas bloß Faktisches handeln, um ein Mitlaufen von Ekstase und Magie und dergleichen in der Überschwemmung durch den Orient, sondern auch die schließliche Verengung erscheint als eine einmalige Notwendigkeit der Sammlung, und in der antiken Kultur selber, in ihrem Realitätsgefühl vor

allem, müssen die Bedingungen dafür liegen, daß nicht alle Tore zur Wirklichkeit und Individualität des Lebens sich öffneten. Die Autobiographie ist an ihrem noch immer bescheidenen Teil in diese Bewegungen verflochten: die Probleme, die von ihnen aufgegeben werden, greifen unmittelbar in unsere Geschichte hinein an dem Schwerpunkt, der im Persönlichkeitsbewußtsein liegt. Aus der früheren Entwicklung ging die Einsicht hervor, daß die Selbstbiographie von Anfang an in keinem unmittelbaren Verhältnis zu der doch für sie grundlegenden Entfaltung der Individualität stand. Diese Fremdheit allmählich zu überwinden, muß die Arbeit der hellenistischen Zeit gewesen sein, wenn anders es geschichtlich begreifbar sein soll, daß die Autobiographie noch in der alten Welt sich zu einem Gipfel der Weltliteratur steigern konnte. Die autobiographische Gattung hat im Hellenismus zuerst ihre zusammengesetzte Gestalt gezeigt, und in diesem vielköpfigen Wesen erhielt die Persönlichkeitsbildung endlich das Übergewicht. Dadurch hängt die Autobiographie nunmehr enger mit dem Prozeß ihrer Zeit zusammen, mit deren Größe und mit ihren Schranken.

Das Freiwerden mannigfachen individuellen Daseins gehört zu den markantesten Zügen dieser Epoche.[1]) Ein Blick auf die geschichtlichen Ereignisse, die den Hellenismus von der attischen Kultur abgrenzen, zeigt den Umfang, in welchem die Bedingungen für das Sichbewußtwerden der Persönlichkeit hier gegeben waren. Die Auflösung des umgrenzten, aber als ein Ganzes in sich befriedigten bürgerlichen Daseins in den Stadtrepubliken, die Organisation des Beamtenstaats, der die politischen Aufgaben aus dem Zentrum des sittlichen Tuns des Bürgers fortnimmt, um sie in die Hand eines einzelnen oder einiger Wenigen zusammenzubringen; die so entstehende Existenz des Privatmenschen und ihr gegenüber die Herrscher, die Machtmenschen, das persönliche Getriebe an den Höfen. Dazu das unermeßlich folgenreiche Ereignis, daß die Griechen sich seit dem makedonischen Weltreich mit den Orientalen mischten: die Ausbreitung des hellenischen Geistes über Orient und Occident zu einer Weltkultur, zunächst noch zusammengehalten von der Kraft griechischer Philosophie und Wissenschaft, diese Erweiterung des Horizonts über die verschiedenen Lebens-

1) Vgl. v. Wilamowitz, Die griech. Lit. a. O. S. 92ff. Jetzt auch P. Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 1907. [Handb. z. N. T., hrsg. v. Lietzmann I, 2] S. 19ff.; dort auch die Literatur.

haltungen von Menschen und Völkern, dieses Zusammenkommen der mannigfachsten Inhalte aus den nationalen Vergangenheiten wie aus der ungemein verbreiterten Gegenwart im Bewußtsein des einzelnen. Und in diesem Fluktuieren die positive Kraft, sich in dieser Welt einzurichten, die Verselbständigung der Erfahrungswissenschaften, die der Vernunft eine im Diesseits verankerte Stellung sichern, die Verbindung der Philosophie mit dieser positiven Arbeit — diese und andere zusammengehörige Momente der einheitlichen Veränderung haben alle einen inneren Bezug zur Emanzipation der Persönlichkeit und haben, so oft sie später ähnlich gegeben waren, in neuem Ansatz im römischen Imperium, mit anderen Kräften in den Nationalstaaten der neueren Völker, eine bestimmte Art von Individuation zur Folge gehabt.

Auf dieser Stufe muß der Einzelmensch, wenn er denn ein voller Mensch werden will, sich die Ganzheit erst aus Sonderungen heraus erwerben: er besitzt sie nicht mehr in der Ungeschiedenheit aller Gemütskräfte und auch die Einheit des sittlichen Daseins, das in der Polis steht, trägt nicht mehr; so kann die Persönlichkeitsbildung nunmehr rein vom Innern des Subjekts ausgehen, und mit dieser Verinnerlichung fällt eine Universalisierung der Lebensgrundlagen zusammen: das Individuum schafft sich ein freies Verhältnis zur Welt durch persönlich erworbene Überzeugungen, kraft deren der Mensch mehr wird als ein abgesondertes Einzel-Ich, weil er in einer begründeten Stellung zum Leben die Geschlossenheit gewinnt, die wieder ins Ganze zu wirken vermag.

Der Hellenismus hat hier die Bahn gebrochen. Er besaß aus der attischen Kultur die starke Rüstung des Menschentums, das gegen jede Unterdrückung der Person nach Art der orientalischen Despotien gefeit war. In ihm ist durch die große geschichtliche Wendung überhaupt erst dem Individuum eine freie Eigensphäre im Staat geschaffen worden. Sie zu erfüllen, bot sich die Begriffswelt der philosophischen Systeme, die nunmehr wesentlich die Funktion erfüllten, den aus der Masse sich heraushebenden Einzelmenschen den Halt für ihr Leben, die innerlich freimachende Begründung des Handelns auf eine Weltansicht zu geben. Diese Begriffswelt ist nicht mehr der Ausdruck einer nationalen Kultur, sondern stammt aus den im Denken selber gelegenen Möglichkeiten, Leben und Sittlichkeit rational zu leiten. Ihnen entsprechend differenziert sich jetzt die Auffassung des Individuellen in verschiedene Formen bewußter Lebenshaltung — eine der großen Schöpfungen des

griechischen Geistes sind diese unterschiedenen Typen des Platonikers, Stoikers, Kynikers, Epikuräers, Skeptikers und peripatetischen Forschers. Der Begriff der Philosophenschulen hat hier einen weiteren Sinn: gegenüber der ursprünglichen Bedeutung, den Zusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit in der Philosophie herzustellen, überwog die Lebenswirkung, Gesinnungsgemeinschaften für die isolierten Individuen zu sein. Die Macht einer beherrschenden, befreienden Persönlichkeit wurde hier ähnlich wie in den äußerlich gewordenen politischen Existenzbedingungen erfahren, und parallel mit dem Kultus der Fürsten entwickelte sich in der Nachfolge und religiösen Verehrung der Meister und Stifter ein neues, einem historischen Zeitalter zugehöriges Bewußtsein von geistiger Verbindung und Bedingtheit, die auf die freie Berührung der Persönlichkeiten gestellt ist. An Sokrates hatte solche Art von Verehrung zu seiner Zeit nicht angeknüpft; von den unmittelbaren Schülern Platos und vor allem Epikurs[1]) ging in der veränderten geistigen Lage diese Steigerung des persönlichen Gefühls für die überlegene Macht eines Menschen aus, der ein Lebensideal repräsentiert. Das stoische Ideal des gottgleichen Weisen ist gleichsam die logische, in die reine Idee zurückgenommene Vollendung dieser Empfindungsweise, die tiefer in der hellenistischen Persönlichkeits-Auffassung gegründet ist. Das Ideal des Weisen als der Ausdruck dafür, daß die Philosophie sich in der Bildung der Persönlichkeit vollendete, war der Stoa mit der Schule Epikurs und den Skeptikern gemein. Aber in der Stoa allein war die formende Kraft des Willens, die Tapferkeit, die den Ernst des Lebens würdigt und den schweren Kampf aufnimmt, sich nicht in die Stille flüchtet, das Heldentum, das, über das gewöhnliche Menschentum erhaben, sich doch mit dem großen Ganzen verbunden weiß: tiefer gefaßt erhob sich in ihrem Ideal „die autonome, in sich geschlossene Person über den Horizont des philosophischen Bewußtseins".[2]) Ein weiteres Moment der Individualisierung lag in dem Anblick der Unterschiede der Völker, deren Fremdheiten von den alles perzipierenden Griechen scharf erfaßt wurden — diese Zeit zuerst lebte in der Freiheit der

1) Vgl. Usener, Epicurea p. 405. Susemihl, Gesch. der griech. Liter. I S. 92 Anm. 412. v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen II S. 415. Wendland, Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. V. S. 338ff. Dazu Seneca, ep. ad Lucil. 64, 9 u. a. Epictet. diss. I 4 u. a. Vgl. unten Kapitel III, 3 u. 4.

2) Vgl. W. Dilthey, Ideen zu e. beschreib. Psychol. S.-B. der Berl. Akad. der Wiss. 1894. S. 1390.

Möglichkeiten, und der Staat ließ für die freie Bewegung Raum, bis vom dritten nachchristlichen Jahrhundert an Despotie und Kirche die zusammengewachsene Kultur autoritativ festlegten. Inmitten dieser Mannigfaltigkeit der Lebensführung gelangte in der stoischen Philosophie, die das Bewußtsein der Zeit auch in ihren Wandlungen am vollkommensten darstellt, die Freiheit selbst als die Form persönlichen Lebens zu immer klarerer Erkenntnis und Abgrenzung gegen Natur und Außenwelt; die Begriffe des Gewissens, des Selbstbewußtseins, der moralischen Persönlichkeit, der Selbsterziehung zur Autonomie des sittlichen Willens wurden nun für immer gewonnen, und so wurde die von Sokrates begründete Selbstbetrachtung zu einer Macht, die der Selbstbiographie den Zugang zu den inneren Regionen der Kulturbewegung erschließen mußte.

Die bildende Kunst hat der anwachsenden Wertschätzung des Individuellen vollauf Rechnung getragen und die seit dem vierten Jahrhundert breiter einsetzende Entwicklung des realistischen Porträts zur Vorherrschaft in der originalen Kunst der Menschendarstellung gebracht. Von der hellenistischen Literatur wissen wir zu wenig, um die Bedeutung des realistischen Sehens und der individualisierenden Charakteristik in ihr im großen abschätzen zu können. Nur Schritt für Schritt kann der stückweis sichtbare Zusammenhang der Autobiographie mit der allgemeinen Literatur aufgehellt werden, und nicht von einem bestimmten Punkt aus, sondern in mannigfachen Formen hat sich die Berührung und Wechselwirkung vollzogen. In diesen Vorgängen muß der nun zum erstenmal sich durchsetzende Verlauf festgestellt werden, in welchem das reflektierte Selbstbewußtsein mit verschiedenen Inhalten, Methoden, Begriffen den Boden für die Vertiefung der autobiographischen Gattung bereitet hat, und es erhebt sich das allgemeinste Problem: wie weit die Selbstbiographie sich der Funktion genähert hat, die ihr für die Aussprache der Lebenserfahrung in den geschichtlichen Lagen zufällt, in welchen das Individuum, das von sich aus seine Existenz zu bestimmen hat, in der Selbstbetrachtung ein wesentliches Mittel zu solcher Gestaltung findet.

Hier stellt sich nun das harte Mißverhältnis entgegen, das zwischen der Bedeutung der Vorgänge und dem Bestande unserer Überlieferung obwaltet. Nur auf dem einen Gebiet des politischen Lebens ist, wenn auch trümmerhaft, eine fortlaufende Reihe von Autobiographien oder Zeugnissen über solche erhalten, sodaß sich

dieser Zweig von Alexander ab bis weit hinein in die römische Kaiserzeit stetig verfolgen läßt. Sonst haben wir durch drei Jahrhunderte nach der Selbstbiographie des Isokrates überhaupt keine Kunde von einem autobiographischen Werk. Erst seit der Zeit Ciceros beginnen die Quellen allmählich mit zunehmender Stärke zu fließen. Es kann doch kein Zweifel sein, daß es sich nur um ein spätes Sichtbarwerden handelt und daß diese autobiographische Produktion sich zum guten Teil in die früheren Jahrhunderte zurückerstreckt, sei es durch direkte Vorbilder, sei es durch die Entwicklung der Formen, die sie voraussetzt. Geht man von dieser Anschauung aus, so trifft man auf eine allgemeine Erscheinung, die dem Charakter der hellenistischen Individuation entspricht, so sporadisch die Spuren auftauchen, sie geben doch Kunde von einer Differenzierung der Selbstbiographie in eine verhältnismäßige Fülle von ausgestalteten oder noch embryonalen Arten, die durch die verschiedenen Lebenskreise und Erfahrungsweisen bestimmt sind. Die Selbstdarstellung des politischen Menschen, die, in sich selbst vielartig, Tatenberichte, sachliche Denkwürdigkeiten, höfische Memoiren, romanhaft historische Erzählung umfaßt. Sodann, und sicher noch in die frühere hellenistische Zeit reichend, die Schriftsteller- und Dichter-Autobiographie, gleichfalls wieder differenziert in formbestimmte Biographie, Spiel mit dieser Form, Bildungs-Analyse, Schriftengeschichte. Endlich der für die Neugestaltung wesentlichste Vorgang, die Entstehung von literarischen Formen aus der Selbstbesinnung; sie hat eine realistische Lebensschilderung neben sich, die in Lebenserfahrung oder Romanphantasie einen inneren Zusammenhang mit der Selbstbiographie besitzt und in Augustins Bekenntnisse miteinging, wenn es nicht vordem direkt Autobiographien in realistischer Romanform gegeben hat; und mit dem Übergang aus der philosophischen Selbstbesinnung in die religiöse Erfahrung vermannigfachen sich auch hier die Ansätze zu Formen der Selbstanschauung, und Typen der Seelengeschichte treten verschiedentlich hervor. So kann ein Querschnitt aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, ohne alle Entwicklungsreihen zu berühren, doch eine Anschauung von der Differenzierung geben. Da erscheinen zu gleicher Zeit nebeneinander Kaiser Hadrians Vita, Galens Schriften über die eigenen Bücher, Mark Aurels Selbstbetrachtungen, der Sittenroman des Apulejus mit dem autobiographischen Schluß von der Mysterienweihe des Autors, die heiligen Reden des Aelius Aristides, die seinen täglichen Verkehr mit der Gottheit

während seiner Krankheit zum Gegenstand haben, die Visionen der Märtyrerin Perpetua, hellenisierte Bekehrungsgeschichten, wie die des Apologeten Justin oder Cyprians, des Bischofs von Karthago. Und auch ein spezieller Zug, der zur Autobiographie im modernen Verstande gehört, macht sich jetzt, in Übereinstimmung mit einer Grundrichtung der hellenistischen Literatur, mehrfach bemerkbar: die Aufnahme der täglichen Wirklichkeit mit ihren Kleinheiten. In höfischen Memoiren und Kaiser-Autobiographien sogut wie in der Selbstdarstellung von Rhetoren tritt das hervor, und ganz intim ist ein Meisterwerk des literarischen Porträts, die Charakteristik, die Mark Aurel in seinem Buch „An sich selbst" von seinem Adoptivvater Antoninus entwirft.

Diesem Tatbestand, der gewiß viel reicher war, als er uns zerstückt und verschüttet gegeben ist,[1]) mußte in der Zeit selber eine allgemeine Vorstellung von der Bedeutung der Selbstbiographie entsprechen. Wir werden sehen, wie Cicero und Tacitus die Autobiographien von Römern der Republik nach ihrem ethischen Wert zur Geltung brachten. Auch der Gebrauch des Wortes Hypomnema dürfte einen Rückschluß gestatten. Hypomnema, an sich nichts weiter besagend, als daß etwas „lediglich zur Hilfe des Gedächtnisses aufgezeichnet" ist, also ein inhaltlich nicht bestimmter Begriff, der nur die Abwesenheit kunstmäßiger Bearbeitung ausdrückt, diente zur Bezeichnung des ganzen mannigfaltigen Schrifttums, bei dem es den Verfassern nur auf den Inhalt und nicht auf rhetorischen Stil ankam[2]); es ist der vorherrschende Name für auto-

1) Ganze Werke haben wir nur acht, und sie sind nur zum Teil Autobiographien im strengen Sinne; zumeist bieten sich nur geringe Fragmente oder bloße Nachrichten, daß etwas vorhanden war, wobei es zuweilen unsicher bleibt, ob es sich um eine Selbstbiographie handelt oder nicht. — Die erhaltenen Selbstbiographien sind: die von Cicero im Brutus (46 v. Chr.), Nikolaos v. Damaskos περὶ τοῦ ἰδίου βίου (um Chr. Geb.), Ovid Trist. IV, 10 (10 n. Chr.), Josephus βίος (um 90 n. Chr.); dazu die Res gestae Divi Augusti (vor 14 n. Chr.), Mark Aurels εἰς ἑαυτόν (vor 180 n. Chr.), Aelius Aristides' ἱεροὶ λόγοι (um 190 n. Chr.), Gregor Thaumaturgos in s. Dankrede an Origenes (239 n. Chr.). — Über die sonstige Überlieferung und die zur Erleuchtung der Entwicklung zu benutzenden erhaltenen Selbstdarstellungen siehe die einzelnen Kapitel. — Unsicher ob Autobiographie vorliegt: P. Valerius Cato (um 70 v. Chr.), von dessen 'Indignatio' betiteltem Buch (Sueton. de gram. 11) wir nichts wissen, nicht einmal ob Prosa oder Versform. Ferner Thrasyllus, der Hofphilosoph des Tiberius (εἰ μὴ διὰ τῶν καταλειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ λόγων ἀπελογήσατο δείξας ὅστις ἦν, ὤφλεν ἂν εἰς τέλος αἰσχύνην ἀναπάλλακτον Julian. epist. ad Themistium p. 295 D.); doch s. über diesen unten Kapitel III, 3.

2) Vgl. v. Wilamowitz, Die griech. Lit. a. a. O. S. 194f.

biographische Produkte, neben „Leben" oder „Lebensführung" und den anderen Benennungen, die nur die äußere rhetorische Form kennzeichnen, ohne daß das Autobiographische dadurch mitgesetzt wäre. Es scheint nun, daß dieses Wort durch seine Verwendung für alles Memoirenhafte eine Nuancierung erhalten hat, so daß das „Gedächtnis" mehr auf die Person als auf den Inhalt bezogen wurde und man vom Porträt als „Hypomnema des Körpers", vom Schriftwerk als „Hypomnema des Geistes" eines Menschen sprechen konnte.[1]) Der eigentliche Zeuge aber ist Plutarch. Er hat die vorhandene Memoirenliteratur nicht auf den Stoff, sondern auf das Persönliche hin gelesen und benutzt; seine Biographien verdanken ihren intimen Reiz zum guten Teil diesem Verfahren, das erst die neuere Geschichtschreibung wieder gelernt hat.

Bei einer solchen Stellung der Autobiographie ist es um so bedeutsamer, daß sie als Ganzes, als eine eigentümliche, wenn auch variable Gattung nicht aufgefaßt worden ist: es fehlt dieser Zeit noch die uns so selbstverständliche Unterscheidung, die einen besonderen Wert darin erkennt, daß das Leben eines Menschen von ihm selbst geschrieben ist. Noch im dritten nachchristlichen Jahrhundert wird eine von Tagebüchern mit nervösen Zuständen ausgehende Selbstdarstellung rein als rhetorisches Kunstwerk beurteilt.[2]) Und wo wir einmal, wie bei Cicero, auf theoretische Betrachtungen über eine Art der Autobiographie stoßen, ist es positiv zu sehen, daß das Autobiographische als nichts Wertvolles, vielmehr als ein möglichst zu vermeidendes Übel gilt; die literarische Form, in der ein historisches Individuum für sich zu behandeln war, wird dadurch, daß dieses selbst der Autor ist, verschlechtert und verliert an Eindruck und Überzeugungskraft. Es herrscht der alte, von Isokrates her bekannte Gesichtspunkt der Verherrlichungstendenz: ihr konnte durch einen Dritten ebensogut und besser entsprochen werden. So führt Cicero[3]) nur „die Mängel dieses Genre" auf: „wer über sich selbst schreibt, muß, wenn etwas zu rühmen ist, größere Zurück-

1) Cicero bezeichnet als Hypomnema eins seiner Memoirenwerke, bei dem es ihm gerade darauf ankam, seine rhetorische Kunst zu zeigen, vgl. unten Kapitel 1, wo auch andere Beispiele. Bei Aelius Aristides or. sacr. V, 63 (ed. Keil II 466) heißt es: τοὺς μὲν νεὼς τοῖς θεοῖς προσήκει καθιεροῦν, τοὺς δὲ ἄνδρας τοὺς ἐλλογίμους τῇ τῶν βιβλίων ἀναθέσει τιμᾶν, ... ὡς δὴ τοὺς μὲν ἀνδριάντας καὶ τὰ ἀγάλματα τῶν σωμάτων ὄντα ὑπομνήματα, τὰ δὲ βιβλία τῶν λόγων.

2) Philostrat vit. soph. II 9 über Aristides' or. sacr. cf. unten Kapitel III, 4.

3) Cicero ad fam. V, 12, 8.

haltung üben und muß Tadelnswertes übergehen; dazu kommt noch, daß das Zutrauen und das Gewicht geringer ist und viele es überhaupt tadeln", den eigenen Ruhm zu verkünden, statt das einem andern zu überlassen. In Wirklichkeit hatte die Autobiographie keine so unausgeprägte Physiognomie, das ihr wesentliche Eigenlob ließ sich nicht von irgendwelcher Scheu binden, mochten auch derartige Forderungen in der Theorie bestehen. Und nach einer Äußerung des jüngeren Plinius[1]) bedeutet es vielmehr ein höchstes Glück, wenn beides zusammenkommt, Ruhmestaten und ihre Darstellung durch den Helden selbst. Es bleibt doch eine gerade in dem politischen Schriftenkreise zu beobachtende Tatsache, daß in dieser Gesellschaft, in der man für die Verewigung des persönlichen Angedenkens über die verschiedenen Mittel der bildenden und literarischen Künste, von der Porträtstatue bis zum Epigramm in Stein[2]) gebot und man die Befriedigung des Ruhmesverlangens in all solchen Formen als das Ziel des Strebens aller und der Besten zumal öffentlich vor Gericht schildern konnte,[3]) statt der Autobiographie lieber der Umweg über einen Historiker oder Dichter gewählt wurde und selbstverfaßte Geschichten im allgemeinen als unliterarisch und auch einmal unter dem Namen eines Dritten ausgegeben wurden.

Daß etwas wirklich erlebt ist, gab nicht wie für unser Empfinden Zutrauen und zureichenden Grund für die Darstellung. Es lag das nicht lediglich an der Selbstverständlichkeit praktischer Zwecke für die Autobiographie, sondern an einer geringeren Geltung der wirklichen Tatsachen des Lebenslaufs im literarischen Auffassen, die sich in der Stellung zu den historischen Personen

---

1) Vgl. unten S. 127.

2) Das älteste und merkwürdigste erhaltene Beispiel ist wohl das Monument Artemidors auf Thera (um die Mitte des 3. Jh. v. Chr.): aus einer Felsenwand herausgehauen, eine Anzahl von Altären mit Weih-Inschriften und Reliefs, unter ihnen das mit dem Ölzweig bekränzte Porträtrelief A.'s; in den Inschriften erwähnt A. mehrfach seine bürgerlichen Verdienste und Titel, auf den Altar der Tyche schreibt er sich, „der Nachwelt unsterblichen Namen hinterlassend". Hiller v. Gaertringen konnte aus diesen Daten die Biographie A.'s rekonstruieren. Corp. Inscr. Gr. Vol. XII. fasc. III Suppl. p. 294ff. (1904). — Der autobiographische Gehalt der Grabepigramme: Meleager z. B. (cf. Mahaffy, Greek world under the Roman sway p. 377) in einer Reihe von Epigrammen, oder ein Schauspieler Vitalis in einer 26zeiligen Grabschrift (Meyer, Anthol. 2 S. 49 N. 1173, cf. H. Reich, Der Mimus S. 599) erfordert eine Spezialuntersuchung.

3) Cicero, or. pro Archia 23—30.

allgemeiner wiederfindet. Es zerfloß die Scheidelinie zwischen Erlebtem und dem Erfundenen, das sich in den Grenzen des Möglichen hält; die uns so ins Blut übergegangene Wertschätzung der lauteren geschichtlichen Wahrheit ist im Altertum nie so herrschend gewesen,[1]) entsprechend der damaligen Lage der wissenschaftlichen Kultur, die das volle historische Wirklichkeitsbewußtsein nicht besaß, das mit der Vertiefung in die innere Erfahrung zusammen anwächst. So war das Ichsagen noch nicht an sich schon inhaltvoll, und das Grundverhältnis wirkte fort, daß die Autobiographie in die allgemeine Literatur aufging und das eigene Leben als ein Stoff galt wie andere Stoffe: erst von der philosophischen Selbstbesinnung aus sollte das eben in dieser Epoche anders werden.

Blieb dieser Stoff ohne rhetorische Bearbeitung, so war das Werk unliterarisch, ein 'Hypomnema'. Unter den literarischen Formen, die, von einem Selbstbiographen benutzt, dadurch ihren festen Charakter nicht veränderten, ist die wesentlichste die Biographie, die, im wissenschaftlichen Geiste wurzelnd, nunmehr zu einer bestimmten Gattung ausgebildet worden ist. Ihr gegenüber steht jene Art der hellenistischen Geschichtschreibung, die „mit der hohen Poesie, Epos und Drama, wetteifern" will[2]) und für eine solche auf gefühlsmäßige Wirkung angelegte Darstellung auch das Leben einer historischen Persönlichkeit oder einen dramatischen Ausschnitt daraus zum selbständigen Vorwurf nehmen konnte, ohne dabei an die geschichtliche Wirklichkeit fest gebunden zu sein.[3]) Eine Berührung der Autobiographie mit dieser romanhaften Historie ist mit Sicherheit nur einmal, bei Cicero, feststellbar.[4]) Aber wie leuchtet in diese Zeit die Tatsache hinein, daß es angängig war, aus einem gegebenen Einzelleben so die Leidenschaften herauszuholen und diesen Stil für die historische Darstellung der eigenen Person zu benutzen! Die Behandlung des Menschlichen, die von hier aus sich in der Prosaliteratur ausbreitete, die verstandesmäßig-rhetorische Kunst der Affektaufregung, die Beweglichkeit des

1) Vgl. H. Peter, Die geschichtl. Literat. der Kaiserzeit II 180ff. v. Wilamowitz a. a. O. S. 118. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen. 1906.

2) v. Wilamowitz a. a. O. S. 104f. Vgl. E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman.

3) Vgl. Reitzenstein a. a. O. I § 3 S. 83ff. über die ἀληθὴς ἱστορία περὶ πρόσωπον (nicht unterschieden von der ὡς ἀληθὴς ἱ. π. πρ.)

4) Vgl. unten Abschnitt I. Es dürften aber auch andere „Hypomnemata", vor allem die Sullas, in diesen Kreis fallen.

alles wahrscheinlich machenden Geistes, die Technik der direkten Gefühlsschilderung in Icherzählungen mit Selbstgesprächen hat sich durch verschiedene Zwischenglieder, vor allem durch den sogenannten hellenistischen Liebesroman, aber auch durch die in Ovid konzentrierte Rhetorik in der europäischen Literatur erhalten und ist verschiedentlich in die Autobiographie hineingekommen. Der wesentliche Zusammenhang wird am sichtbarsten in der neueren Zeit, im 17. Jahrhundert, wo auch wieder Tragödie, Historie und Roman kraft einer vom Verstande gewollten Herrschaft von Leidenschaft und Phantasie als ein komplexes Ganzes zusammengingen und die Autobiographie sich in Verbindung mit dem psychologischen Roman daraus ablöste. Die Zeit, in der Augustins „Bekenntnisse" entstanden, muß man sich von solchen rhetorischen Seelengemälden überschwemmt denken. Auf diesem Boden wuchs im späteren Altertum eine zweideutige Lebendigkeit der Phantasie, die ein buntförmiges literarisches Milieu für die Selbstdarstellung hergestellt hat. Aber die Verbindung zwischen Autobiographie und echter Dichtung, wie sie im vierten Jahrhundert, zumal bei Augustin vollzogen ist, kam aus tieferem, metaphysischem Erleben. —

Die Haupterscheinungen der Selbstbiographie haben jetzt einen unmittelbaren Bezug zu Mittelpunkten des in der Philosophie sich bewußt werdenden geistigen Lebens. Von Aristoteles ging die Menschenauffassung aus, das Begreifen der Einzelwirklichkeiten, das in der Schriftsteller-Autobiographie eine charakterisierende und entwicklungsmäßige Behandlung zuwege brachte. Und die Selbstdarstellung des politischen Menschen ist auf ihrem Höhepunkt in der römischen Aristokratie von der stoischen Persönlichkeitslehre getragen; sie ist ohne Zweifel mitbedingt durch Posidonios, den letzten universalen Denker unter den Stoikern, dessen enzyklopädisches Genie nach der Lage der Zeiten gerade auch auf die philosophische Geschichtschreibung gerichtet war und in dem Herausarbeiten und Begreifen der individuellen Eigenart, des ethisch Bedeutsamen und menschlich Packenden Epoche machte;[1]) sein Einfluß erstreckt sich durch Sallusts Seelenkunst bis zu Augustin hin. Aber vor allem: die Selbstdarstellung erscheint jetzt nicht ausschließlich als Nebenprodukt der Kultur, die sich in ihr hie und da spiegelt, sondern sie arbeitet mit am Fortgang des geistigen Lebens, es geschieht

1) Vgl. Busolt, Jahrb. f. Philol. 1890 S. 324f. C. Wachsmuth, Einl. in die alte Geschichte 1895 S. 649ff.

in ihr etwas Wesentliches: aus der Selbstbetrachtung werden neue Formen entwickelt, den individuellen Zusammenhang des Seelenlebens darzustellen. Auch das wurzelt in der Stoa, und der von der Stoa erarbeitete Prozeß, in welchem sich die praktische Vernunft durch die Erkenntnis der Notwendigkeiten unserer Existenz zur Freiheit und Herrschaft über die ruhelosen Affekte erhebt, gibt der Selbstdarstellung die große Grundlage; aber was in der Selbstbetrachtung neu geworden ist, reicht weiter und führte in Mark Aurel zur Durchbrechung der Schranke, die in der sokratisch-stoischen Persönlichkeits-Auffassung gelegen war.

Denn so modern die hellenistische Zeit wegen ihres „Individualismus" erscheint, den man gern mit dem der Renaissance vergleicht: gerade in der Auffassung der Individualität zeigen sich ihre Grenzen. Was fand das Individuum in sich, nachdem es, losgelöst von den nationalen Ordnungen, auf sein Ich zurückgeworfen war? Wir sahen schon, daß die persönliche Lebenserfahrung sich ihrer aufbauenden Kraft nicht vollbewußt war; daher waren die Wahrscheinlichkeiten des Denkens und der Phantasie nach ihrem Wirklichkeitsgehalt nicht gründlich unterschieden von der erlebten Realität. Und es stimmte dazu die Art der Differenzierung in den Persönlichkeitslehren: daß die Freiheit und Glückseligkeit individuellen Daseins sich nicht aus der Tatsächlichkeit der Lebensgeschichte und der menschlichen Beziehungen von innen herausgestaltete, um sich in einer philosophischen Überzeugung abzuschließen, sondern sich in der Aneignung eines der dogmatischen Bekenntnisse vollzog, die in Begriffszusammenhängen schulmäßig festgelegt waren. Schon hiermit ist gegeben, daß die vorhandene Mannigfaltigkeit der Einzelexistenzen nicht als eine Fülle von Eigenwerten erfaßt wurde, in denen das Weltganze sein wesenhaftes Leben hat — die Vielartigkeit im Einzelmenschen und die Unterschiede zwischen den Individuen wurden zu einem Argument der Skepsis. Der Dogmatismus vermochte sich dessen nur zu erwehren, indem er das Partikulare als unwesentlich gegenüber dem gemeinsamen Zuge der in sich einen Vernunft behauptete, aus der die moralische Kraft abzuleiten war. Den nachhaltigsten Angriff gegen die Begriffszusammenhänge hatte Antisthenes gemacht, der andere große Schüler des Sokrates; die Abwendung von der Kultur war sein tiefes Erlebnis. Aber wo fand er für das souveräne Ich, das mit seinem starken Willen allein war, positiven festen Grund für die Erfüllung des natürlichen Lebens? Eben dieser war erst

zu entdecken, und nach einem langen von der Skepsis befehligten Ringen tat er sich in der Selbstgewißheit des inneren Lebens auf. Der naturalistische Pantheismus der Stoa fand die für das sittliche Leben gesuchten Naturbegriffe im Anschluß an den Stand der Naturwissenschaft vom Leben, so daß die psychische Aktivität in die Spannkraft der Materie zurückverlegt war. Die Einzelperson war hier als Glied des Organismus der Welt aus der Isolierung befreit, hatte feste Träger der Existenz in den erkennbaren Notwendigkeiten dieses göttlichen Ganzen, sah den Willen in die teleologische Entwicklung der Triebe und Begehrungen eingestellt und besaß in der Vernunft ein unmittelbar Göttliches: die Wesensgemeinschaft des Menschen mit der Gottheit war als objektive Tatsache, nicht als metaphysisches Erlebnis gegeben, wie die Gottesvorstellung selbst noch bei den späten Vertretern der Stoa eine uns kaum nachempfindbare Mischung von Vitalistischem, Materiellem und Geistigem zeigt.[1]) Das Leben auf die Natur gründen, auf die in den Dingen selber gelegene Wahrheit: in dieser Formel des naturgemäßen Lebens ist ein Bewußtsein von Wirklichkeit, das in dieser Zeit hinter den Vernunftbegriffen mächtig gewesen sein muß; es stellt den geschichtlichen Übergang aus dem klassischen Denken in substantialen Formen zu der allmählich errungenen Erfahrungsstellung her, deren Ausbildung noch von diesem Wirklichkeitsbilde mitbedingt war.

Diese Wirklichkeitsauffassung ist nicht als Metaphysik, sondern als dermalige Wissenschaft zu verstehen. Ihrzufolge steht all das einzelne, was existiert und geschieht, in einem objektiven, gleichbleibenden, fertig abgeschlossenen göttlichen Weltzusammenhange, der in der Natur der Dinge wirkt, unabtrennbar ist von Außenerscheinung und Körperhaftigkeit, als wissenschaftlich erkennbarer Kausalzusammenhang die Naturbedingungen des Menschenlebens, zumal auch die Kausalgewalt der beseelten Sternkörper enthält, als nicht rein mechanische Verursachung Raum hat für dämonische Wesen, deren objektives Dasein und Wirken unmittelbar in Träumen, Vorzeichen, in der Divination erfaßbar ist, der zugleich aber als ein wesenhaft Göttliches sich im Menschen, im Genie vor allem, und an jedem Punkt offenbart, wo etwas Übermächtiges, über das normalmenschliche Niveau Hinausreichendes

1) Vgl. die Zusammenstellungen bei Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet S. 248 ff.

sich ereignet. So schwer diese zwischen objektivem Naturleben und subjektiver Entstofflichung schwebende Vorstellung von Wirklichkeit eindeutig zu fassen ist, weil sie uns fremdartig bleibt, ihre Wirkungen sind sichtbar, und mehrfach werden wir auf Erfahrungen stoßen, die das verdeutlichen. Nicht nur die Stoiker, die die Freiheit im moralischen Bewußtsein aufrichteten, sondern noch Paulus und Augustin hatten damit zu kämpfen.

Die historische Reflexion, mit der die Entwicklung der Selbstbiographie verbunden ist, mußte durch diese Ansicht modifiziert sein. „Die Griechen — erklärt Wilamowitz[1]) — haben eine wirkliche Geschichtswissenschaft nicht erzeugt, ihr Denken war darauf gerichtet, aus der Beobachtung Regeln zu abstrahieren und mit diesen Abstraktionen zu wirtschaften, und so betrachten sie die Gattungen, die bei ihnen historisch geworden waren, in der Tat als begrifflich präexistent; wer eine Tragödie macht, der erfindet sie nicht, sondern 'findet sie als erster' ... Von dem Moment ab, wo die Gattung 'ihre eigene Natur erreicht' hat, kann man in Ewigkeit nur in dieser Form Tragödien machen." Die Geschichte des Geistes sowie der äußeren Kultur verläuft in solchem Finden, das die Leistung der großen Männer, der Wohltäter der Menschheit ist. Ähnlich handelt es sich bei der philosophischen Idee des Weltreichs um „eine in ihrem Wesen gleichbleibende Wahrheit, die durch eine an sich gleichmäßige verpflichtende Ordnung verwirklicht wird", sodaß die Verbindung der Menschen zu einer politischen Gemeinschaft um so fester erscheint, je universaler die Gemeinschaftsordnung ist.[2]) Und in diesem Zusammenhange erscheint nun auch die eigentümliche Stellung zu den geschichtlichen Persönlichkeiten.

Die Verehrung der großen Menschen, der Herrscherpersönlichkeiten und der Geistesheroen, hat sich im Hellenismus entfaltet als das beherrschende kernhafte Element in der Religiosität dieser diesseitigen Zeit.[3]) Aber so verständlich für unser Empfinden der grundlegende Glaube an die Offenbarung eines Göttlichen in der Macht großer Menschen ist, es bleibt hier doch ein Rest zurück. Denn die Verehrung war ein religiöser Kult im wörtlichen Sinne, und einem Menschen das Prädikat Gott beilegen und ihm göttliche Ehren erweisen, war nicht bloß ein Ausdruck der Erfahrung, daß

1) v. Wilamowitz, Die griech. Lit. a. O. S. 2.

2) J. Kaerst, Die Idee der Oikumene. S. 13f. 20f.

3) Vgl. P. Wendland a. O. S. 73ff. mit der dort angegeb. Literatur.

seine überlegenen Leistungen oder das von ihm repräsentierte Ideal im Bewußtsein der dankbaren Menschen gegenwärtig waren und dauernd fortwirkten, sondern bedeutete eine objektive Erhebung in die Region des Übermächtigen neben die gleichfalls vergöttlichten Naturbedingungen unserer Existenz oder die Schicksalsgewalten wie die Göttin Tyche. Ist hier, soweit der Kultus aufrichtig und nicht bloße Konvention war, eine mystische Religiosität, so ist es naturalistische Mystik, im Gegensatz zu der aus der deutschen Transzendentalphilosophie von Carlyle entwickelten Heroenverehrung. Zugrunde lag jene Empfindungsweise, die den unterscheidenden Zug des hellenistischen Persönlichkeitsbildes ausmachte: die Persönlichkeit des großen Herrschers oder Philosophen und bald auch des Religionsstifters war nicht nur der bestimmte geniale Mensch, sondern faßte in sich große übergreifende geschichtliche oder geistige Gestaltungen zusammen, und ihr Schaffen im Ringen mit den Lebensproblemen oder mit den politischen Gewalten wirkte fühlbar, erlösend ein auf das Leben kleinerer und weiterer Kreise, ja des ganzen Imperiums. Unser historisches Bewußtsein vermag das hier entstehende Problem durch den Begriff der repräsentativen Persönlichkeit psychologisch aufzulösen. Dem antiken Denken fehlten die Mittel dazu, es band die übermächtige fortwirkende Berührung an ein objektiv Göttliches von dauerndem Bestand. Und die Kehrseite solcher Vergötterung der historischen Personen mußte sein, daß das individuell Menschliche, die volle historische Realität verkümmert wurde. Als ob Plato mehr dadurch würde, daß er als Apollo Soter erschien, Augustus nicht sein Bestes verlöre, wenn er als der vom Himmel herabgestiegene Hermes galt oder Christus tiefer verstanden würde, wenn er ein Gott auf Erden war. Mark Aurel, der so ganz in der Wahrheit lebte, entledigt sich durch die Erinnerung, wie schnell die größten Menschen zum „Mythos" werden, der Vorstellungen von Nachruhm.[1]) Göttlich ist die historische Persönlichkeit wie die Menschenseele, die in ihrer Reinheit geschaut zur Anbetung hinzwingen würde.[2])

So ist auch in der Idee der Persönlichkeit als des höchsten Glücks und Zieles des Erdenlebens von vornherein das Partikulare nicht aufgenommen, sondern sie deckt sich mit dem Begriff der praktischen Vernunft, des allgemeinen gleichförmigen moralischen

---

1) Marc. εἰς ἑαυτόν 4, 33, 8, 25, 12, 27.

2) Cf. Seneca ep. ad Luc. 66, 6ff. 115, 3ff. vgl. 102, 1. 21ff. (S. unten Kap. III, 3).

Gesetzes. Daß der Mensch in seiner moralischen Vernunft etwas Göttliches besitzt, bedeutet für die alte Stoa nicht eine geheimnisvolle Realität, die sich im Innern des Subjekts erschließt, sondern die Vernunft ist göttlich, weil sie nicht nur die Kraft des freien Lebens des Individuums, sondern zugleich die objektive Wesenheit ist, die die verschiedenen Lebensstufen des Organismus der Welt in entsprechend verschiedenen Spannungsgraden durchwaltet und in ihrer Vollkraft im freien erkennenden Menschen willentlich herzustellen ist, der dadurch Gott gleich wird. Und auch Epikurs Glück der Persönlichkeit, das mit der Kunst der symmetrischen Abmessung und Ausgleichung der verschiedenen Glücksgenüsse und engmenschlichen Verhältnisse, die die Natur uns verliehen hat, Erfüllung mit Lebensgütern statt der stoischen Kraftentfaltung fordert, nimmt die individuellen Besonderheiten nur mit in Kauf: sie sind so gering, daß sie nicht hindern, ein Wohlleben „wie ein Gott unter den Menschen" zu führen.[1]) So konnte das Ideal des Weisen, in dem die verschiedenen Philosophenschulen die Lebensverfassung der vollkommenen Persönlichkeit in anschaulicher Gestalt vorzubilden suchten, nur die Personifizierung eines Gedankens sein. Als sich dann in der Stoa im Verfolg ihrer Berührung mit der römischen Aristokratie die große Umwandlung[2]) vollzog, die das selbstgenugsame Denken mit den in realer Anschauung sich aufzwingenden Kräften einer bodenständigen Wirklichkeit befreundete, ist auch die Auffassung der Persönlichkeit an die Realität angeglichen worden. Panaitios, der Freund des jüngeren Scipio, ließ in seiner Sittenlehre die individuellen Verschiedenheiten gelten und bestimmte das Ziel des naturgemäßen Lebens nicht mehr nur nach der gleichförmigen Regel der allgemeinen Natur der Vernunft, sondern nach der persönlichen Veranlagung, die vernunftmäßig zu entfalten, die Pflicht jedes einzelnen sei.[3]) Freilich blieb dabei die grundsätzliche Ansicht bestehen, daß das Wesentliche nicht in der Individualität als solcher, sondern in der in verschiedener Ausprägung allen Menschen im Unterschiede von den Tieren gemeinsamen Vernunft gelegen sei; die den Menschen, wie sie nun einmal

1) Vgl. Lucret. de nat. rerum III 302—318.

2) Vgl. W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh. Archiv f. Gesch. der Philos. IV (1890) S. 614ff. 618. A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa. 1890.

3) Cicero de officiis I 30, 107—33, 121. Dazu R. Hirzel, Unters. zu Ciceros philosoph. Schriften II S. 430ff. A. Schmekel a. O. S. 195f.

beschaffen sind, erreichbare Vollendung gilt nur als eine Vollkommenheit zweiten Grades und nicht als die Weisheit im höchsten Verstande.[1]) Ein Versuch, die Beziehung des Individuellen zum Allgemeinmenschlichen tiefer zu fassen, scheint nicht gemacht: es heißt nur, daß es „sozusagen zwei uns von der Natur erteilte Rollen" (personae) sind. Diese Berücksichtigung der Eigenarten wirkte in der Geschichtschreibung des Posidonios, der Panaitios' Schüler war, nach. Es war die geistige Atmosphäre, in der die ersten Selbstbiographien der römischen Staatsmänner entstanden. Bei Cicero, der die Lehre des Panaitios widergibt, erscheint der Gedanke von der Mannigfaltigkeit, den varietates, die in der seelischen Beschaffenheit noch größer sind als in der körperlichen Gestalt, „unzählbare Verschiedenheiten von Natur und Charakter".[2]) Er wendet sich gegen die Ansicht, daß sie Fehler, tadelnswert seien, vielmehr „muß jeder das Seine festhalten" und auch, wenn es Bedeutenderes und Besseres gibt, sich nach der eigenen Natur richten; das Sichselbstgleichbleiben im ganzen Leben und in den einzelnen Handlungen, diese alte Forderung der griechischen Ethik, ist nicht erreichbar, wenn man „die Natur anderer nachahmt und von der eigenen läßt"; „jedem ziemt das am meisten, was am meisten sein ist".[3]) In der Wahl des Lebensberufs wird er dabei in der Regel einen Rückhalt in dem Vorbild seiner Ahnen finden.[4]) Diese Wendung zur individuellen Realität war in der Stoa verbunden

1) Cicero a. O. 30, 107. 31, 110. Vgl. Schmekel a. O. S. 212. 209f. Hirzel a. O. S. 434 Anm.

2) Cicero a. O. 30, 107. 109. Vgl. u. a. Quintilian, instit. or. II, 8: notare discrimina ingeniorum et quo quemque natura maxime ferat, scire. Nam est in hoc incredibilis quaedam varietas nec pauciores animorum paene quam corporum formae. Und bes. Sextus Empir. Pyrrh. hyp. 14, 85, wo für die „Wahrscheinlichkeit", daß die Menschen sich in bezug auf die Seele ebenso wie körperlich unterscheiden, auch auf die Physiognomik verwiesen wird.

3) Cicero a. O. 31, 110f. 113f. — Die Forderung, daß jeder das ihm Eigene entfalte, war in dem radikalen sophistischen Individualismus aufgetreten: Sokrates begegnete ihr mit der Frage, was dieses Eigene sei und löste es in das Allgemeine auf. Auch die stoischen Denker, denen Cicero folgt, besaßen nicht das volle Prinzip vom ethischen Wert der Individualität, mit dem die Frage des Sokrates zu beantworten war; das wird bestätigt durch den weiteren, oben dargelegten Verlauf, demzufolge die Selbstbetrachtung wieder von der allgemeinen Vernunft ausging: die Individualisierung vollzog sich auf dem Wege, daß die Vernunft in der Innerlichkeit lebendig wurde, und nicht durch die Triebkraft eines Bewußtseins von dem Eigenwert der individuellen Wirklichkeit des Seelenlebens. Vgl. unten Kap. III.

4) Ib. 32, 116.

mit einer Abschwächung jener objektiven Wirklichkeitsansicht, die sich doch noch bei Posidonios in dem deisidämonischen Zug seines Glaubens an den Zusammenhang der Dinge wirksam zeigt. Die als eine neue Kraft in die Geschichte eintretende römische Willensstellung[1]) und eine vom philosophischen Denken selber in der Auseinandersetzung mit der Skepsis geforderte Entwicklung[2]) trafen zusammen in der „Zurückwendung der Philosophie in das lebendige willenskräftige Subjekt". Hier setzen die Dokumente der Selbstbesinnung ein, in denen das Eindringen in die innere Erfahrung deutlich zu machen sein wird. Sie knüpften wieder an den starren Persönlichkeitsbegriff der alten Stoa an. Nur in der Zeit der politischen Aktivität in einer nationalen Wirklichkeit, die mit der Idee zu durchdringen war, wo das Individuum sich voll nach außen darstellte, war das Recht dieser Besonderung gleichsam praktisch und doch auch nur relativ von der Philosophie anerkannt worden. Als seit der Umwälzung der Staatsordnung nun auch in Rom der Zustand des auf sich angewiesenen Einzelmenschen hergestellt war, konnte sich die Innerlichkeit wieder nur an die allgemeinen Vernunftsätze halten, um sie zum Lebensprinzip zu machen und, indem sie so persönlich erfahren wurden, nun doch über die Gedankenmäßigkeit hinaus zu gelangen. Verinnerlichung und inhaltliche Uniformierung erscheinen zunächst aneinander gebunden. Erst auf der weiteren Stufe der religiösen Umwendung ging das Persönlichkeitsbewußtsein hinter die Vernunft, die nicht ausreichte, zurück — aber auch hier wurde das Individuelle, so sehr es sich nun sublimierte, doch nur als Phänomen empfunden und verschmolz noch nicht als etwas Wesenhaftes mit der Persönlichkeit, die ihre geheime, innerliche Verbindung mit dem Ewigen, Göttlichen suchte. Daß Individualität um ihrer selbst willen da sei, daß die Natur „alles auf Individualität angelegt" habe und der einzelne grade darin sittlich sei, daß er die gemeinsame Menschennatur auf die in ihm angelegte eigentümliche Weise in den realen Lebensbeziehungen entwickelt, dieser inhaltvolle Persönlichkeitsgedanke ist der alten Welt nicht aufgegangen. —

Es soll nun versucht werden, die Entwicklung der Selbstbiographie während dieses halben Jahrtausends, in das mitten hinein

---

1) Dilthey a. O. S. 614ff. und Natürl. System der Geistesw. im 17. Jahrh. Archiv f. Gesch. der Phil. VI 1893. S. 256f.

2) Vgl. Schmekel a. O. S. 384ff. 400f. u. ö.

das Leben Jesu fällt, als ein Ganzes zu umspannen. Der Stand der Überlieferung, die für die ersten produktiven Generationen individuell geprägter Menschen der Zeit um 300 überhaupt versagt, läßt keine durchgreifende Gliederung nach Zeitabschnitten zu. Vielmehr sind die Hauptarten der Autobiographie zu sondern, und in der Folge dieser für sich zu betrachtenden Glieder des einheitlichen Zusammenhangs rückt die Darstellung auch zeitlich vorwärts. Die Selbstdarstellung der Staatsmänner hat ihren Höhepunkt im letzten vorchristlichen Jahrhundert und in Augustus. Das Bestehen der Schriftsteller-Autobiographie wird von Cicero an bis ins zweite Jahrhundert verschiedentlich sichtbar. Und die autobiographische Aussprache der inneren Erfahrung führt dann in die philosophisch-religiösen Bewegungen der nachchristlichen Jahrhunderte hinein.

ERSTES KAPITEL.

DIE SELBSTBIOGRAPHIE IM POLITISCHEN LEBEN.

Es hat Selbstdarstellungen von Königen gegeben, seit die orientalischen Herrscher in festem Hofstil ihre Taten in Ichform aufzeichnen ließen. In der attischen Demokratie war die Staats- und Gerichtsrede zu einer Literaturform geworden, in der ein Staatsmann seine Persönlichkeit im Gefüge der nationalen Ideale zeigen konnte. Die durch Alexander geschaffene Lage und sein leuchtendes Vorbild brachten mit der neuen Entfaltung der monarchischen Gewalt, wie sie nur der Orient gekannt hatte, zugleich eine Höherbildung des Machtbewußtseins durch den griechischen Persönlichkeitsgedanken, der die politische Kraft zu einer geistigen Größe machte: die Herrscherpersönlichkeit, die in sich selber ruht, wurde zum konstitutiven Prinzip der Machtherrlichkeit.[1]) Aber so bunt und vieldeutig wie hellenistische Gebilde sind, ist dieser politische Individualismus und seine Ausdrucksweise. Schon die Begriffe, die ihn begründen halfen, scheiden sich voneinander: das Recht der genialen Natur, des Machtmenschen der sophistischen Lehre und der Euripideischen Dichtung, die Befugnis der ethischen Regenten-Aktivität, die von der Bindung an die überlieferten Gesetze befreit ist, wie Aristoteles das zugab, die Souveränität des

1) Vgl. J. Kaerst, Gesch. des hellenist. Zeitalters I (1901) S. 383 ff.

starken Willens in königlichen Vollkommenheiten, wie die Kyniker sie proklamierten — und dazu nun die äußere Anknüpfung an Vorstellungen des orientalischen Absolutismus, zumal in der Gottkönigsidee, die doch wiederum durch jene eigentümliche Stellung zu dem historischen, eine Weltgestaltung in sich zusammenfassenden Individuum im allgemeinen einen andern, nicht mehr so außermenschlichen Sinn gewann. Es gab hier keinen einzelnen feststehenden Stil für die Selbstdarstellung der Fürsten und Staatsmänner. Die vorhandenen Gestaltungen setzten sich fort und wurden umgebildet, man konnte die im Orient entstandenen Formen aufnehmen, die griechische Macht der Literatur im öffentlichen Leben gewann eine gesteigerte Bedeutung, aus der Literatur wirkten bestimmte Behandlungsweisen herein, und neue Arten kamen auf. Diese Mehrzahl der Formen, die schon an sich ein individuelles Moment enthält, läßt sich noch feststellen: wie weit sie dem Ausdruck der Persönlichkeit dienten, bleibt uns meist verschlossen. Oft scheint sich die Darstellung nur an der Peripherie des Lebens zu bewegen, zuweilen spürt man doch den Atem einer Individualität.

I.

Die Kontinuität mit dem Orient und zugleich die neue Vollendung ist sinnfällig in der Geschichte des monumentalen Tatenberichtes, die zu den Res gestae des Kaisers Augustus geführt hat. Doch ein halbes Jahrtausend trennt die römische 'Königin der Inschriften' von der letzten, bedeutendsten Äußerung dieser Sitte bei einem orientalischen Herrscher, der großen Felsen-Inschrift des Darius. Von den hellenistischen Fürsten, die die Kontinuität vermittelt haben, sind nur hier und da mehr biographisch ausgeführte Ruhmes-Inschriften erhalten; sie zeigen außer der üblichen Basierung des Selbstgefühls auf göttliche Abstammung und göttliche Ahnenreihen später einmal auch wieder die Einführung der Siegestaten mit dem „ich zuerst und allein unter den bisherigen Königen".[1]) Wie geläufig der früheren Zeit die Erscheinung der

1) Vgl. die Inschriften des Marmorthrons von Adulis. Dittenberger, Sylloge 44 (Ptolemaios III Euergetes 285—247, wetteifernd mit Ramses? Sharpe) u. Corpus Inscr. Gr. III. 5127b, die Inschrift des axumitischen Reichsgründers, wohl noch aus der ersten Hälfte des ersten nachchristl. Jahrh. — vgl. Dillmann, Über die Anfänge des axumitischen Reichs, Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1878 S. 195ff. —, wo auch das von Nebukadnezar, Darius u. a. bekannte: πάντα δὲ ταῦτα τὰ ἔθνη πρῶτος καὶ

Tatenberichte war, ist daraus zu ersehen, daß im Anfang des dritten Jahrhunderts ein rationalistischer Bearbeiter der ägyptischen Geschichte, Hekataios, die inschriftlichen ‚Res gestae von Isis und Osiris mitteilt,[1]) die er als vergottete uralte Könige vorstellt. Und das imposante Grabmonument, das sich König Antiochos von Kommagene auf einer weithin sichtbaren Höhe des Taurus, auf dem Nemrud-Dagh, errichtet hat (um 38. v. Chr.), gibt einen Eindruck davon, wie die bildende Kunst zusammen mit den inschriftlichen Mitteln die göttliche Herrlichkeit eines hellenistischen Fürsten verewigte. Der König, halb syrischer halb persischer Abkunft und in der Mischung persisch-chaldäisch-griechischer Glaubensvorstellungen lebend, führt sich in den pompösen Rythmen seiner mit einem Ich einsetzenden Inschrift — es ist eine Festproklamation, kein Tatenbericht — als den „erschienenen gerechten Gott“[2]) ein und erklärt: nicht nur die Heroenschar seiner Ahnen, sondern „alle Götter“ sollten in Ebenbildern in seinem Heiligtum thronen und unter ihnen sein eigenes Bild, auf daß „die alte Ehre der großen Götter zur Zeitgenossin einer neuen Tyche“ werde. In acht Meter hohen Statuen waren diese „gesamten“ Gottheiten, drei an Zahl, jede griechisch und persisch gemischt, vor dem riesigen, mit Ahnenbildern — bis Darius führen sie zurück — umgebenen Steintumulus der Grabstätte aufgestellt, in ihrer Mitte die Statue des Königs selbst und der Tyche, der Glücksgöttin seines Reichs und „allnährenden Vaterlandes“. Diese Reihe von fünf Kolossalstatuen, unter denen Mithras-Zeus am höchsten aufragt, war als einheitlicher Ausdruck für die Selbstapotheose des Antiochos gedacht, in dem dieses kommagenische Pantheon zusamt wiedererschienen war, und besondere Reliefs mit Darstellungen seiner Begnadung und Gleichsetzung seitens der einzelnen Götter führten die Apotheose noch einmal als Handlung vor und begründeten sie astrologisch durch das gleichfalls in einem Reliefbild aufgestellte Horoskop des Königs.[3])

μόνος βασιλέων τῶν πρὸ ἐμοῦ ὑπέταξα. Vgl. Mommsen, Histor. Zeitschr. 57, 1887, S. 395 u. Röm. Geschichte V S. 599 Amn., wo auf die Bedeutung dieser Inschriften f. d. Verständnis des Monumentum Ancyranum. und auch auf die vom Nemrud-Dagh — s. u. — hingewiesen ist.

1) Diodor 27; ähnlich in Euhemeros' Ἱερὰ ἀναγραφή. Vgl. Wendland a. O. S. 70.

2) θεὸς ἐπιφανής ist ein seit den Seleukiden verbreiteter Titel, vgl. Wendland, Zeitschr. f. neutestam. Wiss. V. S. 338f.

3) Vgl. K. Humann u. O. Puchstein, Reisen in Kleinasien u. Nordsyrien. 1890. S. 216—345, bes. S. 272ff. S. 328ff.

Dem Zeitalter der positiven Wissenschaften entsprach eine andere Form. Sie kam aus der militärischen Umgebung Alexanders in die Literatur hinein:[1]) der sachlich gehaltene, an urkundliches Material sich anschließende unrhetorische Geschichtsbericht. Einer der Diadochen, König Ptolemaios I., hat die Geschichte der Feldzüge Alexanders aus den Akten des Generalstabs gegeben, wohl auch Selbsterlebtes eingefügt. Ähnlich positiv werden die Memoiren von König Pyrrhus (um 275) ausgesehen haben: sie sind „als die Edition der königlichen Hypomnemata, also als Akten" zu betrachten.[2]) Die historischen Tatsachen in täglichen Aufzeichnungen festzustellen, diese Urkunden in Archiven aufzubewahren und die literarische Bearbeitung einem berufsmäßigen Schriftsteller zu überlassen oder direkt zu übertragen, das scheint nach Alexanders Vorbild die Regel bei den hellenistischen Fürsten gewesen zu sein; sie hatten wie er ihre Hofhistoriographen. Alexander galt noch für Cicero als Muster dafür, wie man es mit der unerläßlichen Sorge für die schriftstellerische Verherrlichung der eigenen Ruhmestaten zu halten habe: „Wie viele Schreiber seiner Taten soll der große Alexander um sich gehabt haben! Und doch rief er, als er am Grabe des Achilles stand: 'Du glücklicher Jüngling, der du einen Homer fandest, deine Größe zu verkünden'. Wie recht hatte er!"[3])

Die hellenistischen Staatsmänner und Feldherrn konnten doch auch selbst ihre Herolde werden und wenn auch nicht unter die Rhetoren sich mischen, so doch in den Streit der öffentlichen Meinung mit apologetischen Memoiren eingreifen. Arat von Sikyon, der Jahrzehnte lang die Führung des achäischen Bundes gehabt hatte, schrieb mit solcher Tendenz als fünfzigjähriger abgetaner Mann eine Selbstbiographie (um 215), in der er in mehr als dreißig Büchern seine militärisch-politische Laufbahn darstellte.[4]) Nach Polybios' und Plutarchs Andeutungen zu urteilen, war es eine — und für uns die erste[5]) — der unliterarischen, „hypomnematischen"

---

1) Vgl. E. Schwartz, Charakterköpfe aus d. antiken Lit. S. 71f.

2) v. Wilamowitz a. O. S. 117.

3) Cicero pro Archia 24.

4) Müller, Fragm. Hist. Gr. III 21—23. Vgl. Klatt, Forsch. z. Gesch. des achäischen Bundes S. 9ff.

5) Sonst wissen wir nur, daß Demetrios von Phaleron nach seiner Katastrophe eine Geschichte seiner zehnjährigen Tätigkeit als Gouverneur von Athen (318/9) geschrieben hat: περὶ τῆς δεκαετίας Diog. V 80. — Die 'Hypomnemata' des Antigonos

Erzählungen, scheinbar lässig und absichtslos, ohne gewählte Ausdrücke, hingeworfen, nichts weiter wollend, als den Sachverhalt klarlegen,[1]) und man sieht auch noch, daß Arat sich eine zu künstlerischer Steigerung fähige Szene entgehen ließ.[2]) Der hervorstechendste Zug in den Fragmenten aber ist eine echt memoirenhafte Motivierung: das Sichentschuldigen mit Notwendigkeiten der Situation oder einer force majeure, das Abschieben von Verrat und Treubruch auf dritte Personen, das Vergrößern der eigenen Verdienste und das gehässige Schmähen auf die Feinde, das Verschweigen von Ungünstigem und das Herabsteigen zur ausdrücklichen Abwehr von Verleumdungen oder berechtigten Angriffen.

Und es scheint nun, daß auch die spezifische Gattung, die wir vom siebzehnten Jahrhundert her unter politischen Memoiren verstehen und die in der Hofluft wächst, aus dem Hellenismus stammt. Schon in der von Alexander — wohl im Anschluß an orientalische Traditionen am persischen Königshofe — eingerichteten und kontinuierlich bis zu den römischen Kaisern fortdauernden Übung einer Tagebuchführung[3]) (in dritter Person) über die in der Gewalt des Herrschers zusammenlaufenden Ereignisse war von vornherein nicht nur für die Regierungsgeschäfte, sondern auch für die private Lebensführung des Fürsten Raum, und besondere Hofjournale[4]) für die Vorgänge im Herrscherhause und Festlichkeiten und dergleichen gab es zum mindesten seit der Kaiserzeit. Das öffentliche Interesse an den Anekdoten und Katastrophen der Hofgeschichte macht sich in der römischen Überlieferung, zumal in den zum Teil aus den „Tagebüchern" schöpfenden Kaiserbiographien nur zu sehr breit:[5])

Gonatas sind als „Tagebücher", nicht als Memoiren zu fassen. — Über die Hypomnemata handelte Köpke, de hypomnematis Graecis I. 1842. II. 1863 (Progr. der Brandbg. Ritterakademie).

1) Polyb. II 40, 4. Plutarch. Aratos 3.

2) Plutarch. Aratos 32.

3) Vgl. Wilcken, Philol. LIII, 80ff. (1894) E. Meyer, Gesch. des Altertums III (1901) S. 46f. J. Kaerst, über Alexanders 'Ephemerides' bei Pauly-Wissowa. Über den Zusammenhang mit dem Orient schon Friedländer, Sittengeschichte Roms I[6] S. 199; die Verbindung der Kaisertagebücher mit denen des makedonischen Hofes schon bei Casaubonus, zu Sueton, August. c 64 (vgl. Friedländer a. O.). Über die Kaisertagebücher handelte bereits zusammenfassend Mascardi dell' arte historica. Venezia 1655 (Effemeridi S. 55ff.)

4) Mommsen, Staatsrecht II[3], S. 907, 1. Wilcken a. O. S. 116 leugnet ein besonderes Hofjournal und faßt es auch noch für die Kaiser als Verbindung von „Geschäfts- und Hofjournal".

5) Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V S. 3f.

sollte die hellenistische Memoirenliteratur davon unberührt gewesen sein? Etwas davon dürfte in den Hypomnemata des ägyptischen Königs Ptolemaios Euergetes II (gest. 116) zu finden sein,[1]) wenn auch der Gesamtcharakter der Memoiren dieses merkwürdigen, in Gewalttat, Üppigkeit und Gelehrsamkeit exzellierenden Fürsten, des letzten Lagiden, nicht mehr kenntlich ist. Die paar Notizen und Stellen, die aus seiner noch nach drei Jahrhunderten „vielbesprochenen" Schrift erhalten sind,[2]) zeigen nur noch Stücke eines biographischen Fadens; an Reisen und Feldzüge sind wohl mit mehr lukullischem als naturhistorischem Interesse Nachrichten geknüpft über besonders kaltes Quellwasser, Seewölfe, Artischocken und andere Dinge, die er oder seine Soldaten genossen; er erzählt von seinen Gastmählern und seiner alles überbietenden Freigebigkeit, von den Liebschaften eines seiner Vorgänger, von Merkwürdigkeiten dieser Art in fremden Ländern und Höfen, wie dem Tafeldienst und Prunkgeschirr Massinissa's und dessen Freude an kleinen Kindern oder des Eumenes kostspieligem Vergnügen an schneeweißen Mastschweinen. Das muß ein charakteristischer Zug der Schrift gewesen sein; denn Athenaios, dem wir unsere Kenntnis von ihr verdanken, macht in seinen Tischgesprächen einen Witz daraus: „Wenn der König gesehen hätte, wie vor jedem von uns ein Fasan aufgetafelt ist, so hätte er den berühmten Geschichten seiner Hypomnemata noch ein weiteres Buch zugefügt."[3]) Und direkt an Petron erinnert eine Schilderung, in der Ptolemaios seinen Oheim Antiochos Epiphanes vorführt, wie er auf der Straße das von seinen Gelagen übrige Geld unter die Menge wirft oder im öffentlichen Bade einen Kübel köstlichster Salbe über einen zudringlichen Plebejer ausschütten läßt, um dann mit lautem Lachen selbst in der Lache auszugleiten;[4]) die Geschichte findet sich auch bei Polybios,[5]) aber ohne das moralfreie Ergötzen, das König Ptolemaios daran hat. Nimmt man dazu, daß es auch von Herodes Memoiren gab,[6]) in denen er

1) Es wird das wahrscheinlich durch Analogien in den römischen Kaiser-Autobiographien s. u.

2) Durch Athenaios. Müller F. G. H. III 186—189. 24 Bücher, in erster Person (Plural majestatis) abgefaßt. Ahen. XIV p. 654 D: ταῖς πολυθρυλήτοις ἱστορίαις τῶν ὑπομνημάτων τούτων.

3) Athen. XIV p. 654 D.

4) Athen. X 438 D.

5) Polyb. XXVI 10.

6) Josephus, antiq. XV 6,3.

außer den vielen kleinen Intriguen und Skandalen auch die Tragödie mit Mariamne berührt haben wird — von seiner Begegnung mit Kleopatra hat er jedenfalls erzählt — und daß der Leibarzt und Vertraute der Kleopatra, Olympus, eine Geschichte ihrer letzten Tage veröffentlicht hat,[1]) aus der die meisterhafte Komödie Kleopatra's vor Augustus entnommen sein dürfte, die Plutarch erzählt,[2]) so wird man die Entstehung dieser recht zukunftsreichen Memoirenform auf die hellenistischen Höfe zurückführen dürfen.

Was wir von der hellenistischen Autobiographie direkt sehen, sind doch immer nur vereinzelte Umrisse. Erst aus Rom kommt uns eine vollere Anschauung, und da wirken nun eigene neue Kräfte mit.

2.

Politik und Geschichte, die nationalen Inhalte der römischen Prosa, sind auch der große Bezirk der römischen Autobiographie. Die Selbstdarstellung der Staatsmänner und dann der Kaiser tritt hier in einem Umfang auf wie seit den Tatenberichten der orientalischen Herrscher nicht. Mit der Revolutionszeit, seit dem letzten Jahrhundert der Republik, erscheint dieser Zweig unserer Gattung bei den Römern und setzt sich in verschiedener Art und mit vielen Unterbrechungen bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert und noch im vierten fort. In der nachgracchischen Zeit eröffnen die ersten Männer des Staats die Reihe, Aemilius Scaurus und Rutilius Rufus mit ihren Büchern „über das eigene Leben", der Regent Sulla selbst hinterließ Denkwürdigkeiten und Q. Lutatius Catulus, der Sieger von Vercellä, schrieb „über sein Konsulat und seine Taten". In der folgenden Generation stehen Cäsars Kommentarien den Bemühungen Ciceros um Verewigung seines Ruhms gegenüber, und Varro fand in seinem Alter noch Zeit zu einer Schrift „über sein Leben"; von Augustus existierte außer den Res gestae, die wir im Monumentum Ancyranum haben, eine Selbstbiographie; Agrippa und wohl auch Mäcen, denen er dieses Buch gewidmet hat, vielleicht auch Valerius Messala Corvinus, schrieben neben ihm ihre Memoiren. Tiberius, Claudius, möglicherweise auch Vespasian,[3]) dann Hadrian

1) Plutarch. Anton. 82,2.

2) ib. 83.

3) Doch waren Vespasians ὑπομνήματα wohl nur amtliche Aufzeichnungen des Feldherrn, die aktenmäßig veröffentlicht wurden.

und Septimius Severus, d. h. die Hälfte der Kaiser, die wegen ihrer Regierungsdauer in Betracht kommen, setzten diese autobiographische Schriftstellerei fort, auch eine Kaiserin-Mutter, Agrippina, beteiligte sich an dieser Übung, und dann ist noch von Denkwürdigkeiten Constantins eine Nachricht da.[1]) Diese ungleichartige Namenfolge, die noch eine tiefe Folie durch das Lebensbuch des Kaisers Marcus gewinnt, kann bei dem Stand der Überlieferung, die meist nur abgerissene Sätze oder bloße Titel bietet, nur ganz im allgemeinen in die verschiedene Behandlungsweise des gemeinsamen Vorwurfs verfolgt werden. Es ist auch nicht mit Sicherheit zu sagen, ob die Bücher durchweg lateinisch und nicht mehrfach griechisch geschrieben waren[2]) und ob die Benutzung der ersten Person die Regel war.[3]) Aber schon die Gesamterscheinung ist von Bedeutung: in dem Bereich des politischen Willens, wo das Machtbedürfnis sich am reinsten auswirkt und die Selbstbehauptung vor der Öffentlichkeit dem praktischen Leben zugehört, hat sich die antike Autobiographie, die in anderen Lebenssphären nur spärlich aufkam, am stärksten entfaltet, und die römische Existenz, die auf Herrschaft und praktischen Willen, auf Konsequenz und Zweckbestimmtheit gestellt ist, liefert die größte Zahl von Selbstdarstellungen aus der alten Welt. Die Autobiographie gilt hier sichtlich als eine anerkannte Gattung. Die ersten Äußerungen antiker Schriftsteller über die Autobiographie beziehen sich auf diese Erscheinung, die dann von den Humanisten ab einen ersten Ausgangspunkt für die theoretische Beschäftigung mit unserer Gattung gegeben hat.[4])

1) Die Zeugnisse und Fragmente bei H. Peter, Historicum Roman. fragmenta. 1883.

2) Bei Rutilius Rufus, Catulus und Sulla ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß sie griechisch schrieben. Vgl. Peter, hist. Rom. reliq. p. CCLXVI, CCLXXII, CCLXXVIII. Ciceros griechisch geschriebenes Hypomnema hatte lateinische Kommentare und ein lateinisches Poem desselben Inhalts neben sich, s. unten.

3) Sicher in erster Person war die vita des Augustus geschrieben: vgl. die von Plinius nat. hist. II, 93 mit direkten Worten angegebene Stelle (Peter fr. 4); sicher in dritter Person das Epos Ciceros über sein Konsulat: fr. 2 aus Buch II atque animo pendens noctura eventa timebat. (Der berüchtigte Vers: o fortunatam natam me consule Romam dürfte aus einer eingelegten Rede des Helden sein).

4) Ag. Mascardi, Dell' arte historica (Venezia 1655) tratt. III c. 1: Se dell' uomo politico sia propria cura lo scriver historia gibt eine fast vollständige Zusammenstellung dieser Autobiographien von Scaurus bis Hadrian (zusammen mit Philo's legatio ad Gajum und Josephus' vita) und damit, so viel wir sehen, überhaupt die erste historische Betrachtung der Autobiographie. Dann, noch im Zusammenhang mit der großen Philologen-Generation, D. Huet in s. commentaria de vita sua (1719) p. 420.

Von den frühesten dieser Selbstbiographien aus republikanischer Zeit, den Büchern des Scaurus und Rufus, haben wir die Spiegelung im Urteil von Cicero und Tacitus. Sie erscheinen da als ursprüngliche nationale Produkte, die von der moralischen Energie der alten echten Römergröße zeugen. Die Vita des Scaurus stellt Cicero, der diesen aus geringen Verhältnissen emporgestiegenen Senator als eine vorbildliche Persönlichkeit von naturgeborener Würde und unantastbarer Charakterfestigkeit verherrlicht, der Kyrupädie gegenüber, von der er anderwärts rühmt,[1]) daß Scipio Africanus sie mit gutem Grund, als ein Buch für Herrscher, immer zur Hand hatte. Scaurus' Selbstbiographie, so erklärt er mit Pathos, ist „eine wirklich nützliche Lektüre — und niemand liest sie; aber Cyrus' Leben und Bildung liest man, ein herrliches Buch allerdings, das aber doch nicht so für uns Römer paßt und vor allem nicht den laudes des Scaurus voranzustellen ist".[2]) Und Tacitus leitet die Lebensbeschreibung, die er seinem Schwiegervater Agricola pflichtgemäß widmet, damit ein, daß er eine solche Verherrlichung eines verstorbenen Zeitgenossen eindrucksvoll als nationale Tradition hinstellt, die die wirkungskräftige Fortdauer der virtus verbürge, und die alten Selbstbiographien werden ihm zu Dokumenten für diese Gesinnung, die den wahren Ruhm eines Mannes gelten ließ, auch wenn er selbst ihn kundgab. „Erlauchter Männer Taten und Sitten der Nachwelt zu überliefern — so lautet das berühmte Zeugnis — ist alter Brauch und selbst in unserer Zeit, in der die alte Pietät so ausgestorben ist, noch wirksam, wenn einmal eine große adlige Männlichkeit sich sieghaft offenbarte und Herr wurde über das in kleinen wie in großen Gemeinwesen vorherrschende Laster, über sittliche Blindheit und Mißgunst. Bei unsern Ahnen war für denkwürdige Taten offne Bahn und das Vollbringen stand im freien Licht der Öffentlichkeit, und jeder bedeutende Geist konnte ohne Verdacht von Parteilichkeit oder persönlichen Nebenzwecken, rein durch das moralische Bewußtsein dazu getrieben werden, die virtus durch die Schrift dauernd festzuhalten. Und nicht die wenigsten schätzten die Erzählung des eigenen Lebens eher als eine Tat des sittlichen Selbstvertrauens denn als eine Anmaßung, und Rutilius und Scaurus haben das ohne Gefahr für ihre Glaubwürdigkeit oder sonstige Verdächtigungen tun können. So sicher finden die männ-

1) Cicero, ep. ad Quintum fr. I, 18, 23.
2) Cicero, Brutus 29, 112.

lichen Tugenden die beste Würdigung grade in den Zeiten, in denen sie sich am leichtesten bilden."

Diese Sätze des Tacitus wurden in der Renaissance ein dauernder Anknüpfungspunkt für die Selbstbiographen, die ihr Unternehmen durch das Vorbild der Römer rechtfertigten. Bei den Humanisten in der französischen und englischen Aristokratie, zuerst bei de Thou, traten sie als Motto voran, zusammen mit der Äußerung aus Plinius' Episteln, daß das Glück im Vollbringen oder im Darstellen denkwürdiger Taten gelegen sei, das höchste Glück aber in der Vereinigung von beidem. Dann hat Alfieri wieder die Worte seines römischen Ahnherrn vor seine Vita gesetzt, und Goethe las sie dort und schrieb sie sich auf.

Die Pflege von Gedächtnis und Nachruhm als eine in den nationalen Lebensgewöhnungen vorhandene traditionelle Grundlage für die Autobiographie: dieses ethische Moment, das Cicero und Tacitus an der ihnen vorliegenden Literatur hervorheben, unterscheidet sich wesentlich von der Verherrlichungstendenz, die uns bisher entgegenkam. Es führt auf eine neue, typische Bildungsweise von Selbstbiographien: sie wird in der römischen Aristokratie zuerst sichtbar und der Boden, der sie trägt, hat sich bei den neueren Völkern als fruchtbar für die eigenständige Entwicklung der Gattung erwiesen. Es handelt sich um die solide Gestalt des Familienlebens, von der ein kräftiger Zug zur Biographie und Autobiographie ausgeht. In den vornehmen Familien, die die Träger einer republikanischen Staatsordnung sind, bilden sich aus der Beziehung von Vater und Sohn feste Formen der Überlieferung aus, die den Fortbestand der häuslichen, beruflichen und politischen Arbeit durch die Generationen hin sichern; ein Schatz häuslicher Überlieferungen, der dem einzelnen die sittlichen und praktischen Grundlagen seiner Existenz darbietet und ihm ein Selbstgefühl gibt, das die ganzen zähen erworbenen Wirklichkeiten von Eigentum, Geschäftsführung, Familienregierung, Amt und politischem Einfluß und von Anteil des Hauses an der nationalen Geschichte von vornherein in sich schließt und dadurch einem geschichtlichen Bewußtsein vorarbeitet. Der Bildungsprozeß der Autobiographie, der hier einsetzt, wird bei der bürgerlichen Aristokratie der italienischen und deutschen Städte des Mittelalters im einzelnen deutlich zu machen sein: wie die formlosen Aufzeichnungen mannigfacher Art, Haushaltungsbücher, Handelsjournale, Stammbäume, Familienpapiere zur Chronik und Familiengeschichte und in Verbindung damit zur Selbstdar-

stellung führen. Bei den Römern ist die Entwicklung auf diesem wie auf den anderen Gebieten ihrer Literatur nicht so organisch verlaufen. Aber jenes Lebensgefühl selbst hat bei ihnen in ursprünglichen Formen und Sitten Ausdruck gewonnen, die zwar nicht kontinuierlich bis zu den römischen Autobiographien, die wir kennen, hinaufreichen, aber in eigentümlicher Größe die Gesetzmäßigkeit einer solchen Entwicklung zeigen, die unter anderen geschichtlichen Bedingungen sich folgerecht bis ans Ende hat durchsetzen können.

Auch hier wieder reicht eine tiefe Wurzel in die Religiosität zurück. Der Ahnenkult der Römer, der einer der wesentlichsten Bestandteile ihrer Frömmigkeit blieb, atmet den Erdgeruch, den diese Religion mit ihren Sondergöttern sich so merkwürdig lange erhalten hat;[1]) wo der Glaube sich nicht in Gemüt und Phantasie schöpferisch auf- und emporschwingt, sondern sich in der unmittelbaren Nähe an das praktische Leben und dessen handfeste Interessen hält. Die Religionsbildung selbst muß nach Useners Einsichten als eine normale Gestaltung auf früheren Entwicklungsstufen angesprochen werden: wie die Welt drinnen und draußen sich mit so übermächtiger Realität aufdrängt, daß so ganz entgegen den konstruktiven Erklärungen unseres Glaubens an eine Außenrealität vielmehr überall, an jedem einzelnen Punkte, in jedem wertvollen Handeln und Zustand ein von uns Unabhängiges erlebt wird; es wirkt willentlich, wohltätig oder nachteilig und muß daher wieder durch willentliche Gegenwirkung im religiösen Kultus die unerläßliche Beeinflussung erfahren. In den nächsten gegebenen Einzelmomenten und konkreten Werten des tätigen irdischen Daseins walten diese Sondergötter, jeder in seiner eng und genau umgrenzten Wirkungssphäre, die er in seinem begriffsmäßig gebildeten Namen mit sich trägt und innerhalb deren er einen bestimmten Kultus zu fordern und dafür etwas Positives zu leisten hat. Aber dieser religiöse Realismus, dieses Festhalten an den ursprünglichen Götterbegriffen gehört hier nunmehr einer Zeit hoher geschichtlich-politischer Entwicklung an. So haben auch die Ahnen selber eine feste Stellung und Funktion im gegenwärtigen Leben der adligen Familie, deren Name allein schon ein Symbol des Staates ist. Im Atrium, dem großen Saal des Hauses, standen in kleinen tempelartigen Schränken die Büsten der Vorfahren mit Porträtmasken aus be-

1) H. Usener, Götternamen S. 75ff.

bemaltem Wachs, was ein Vorrecht der Patrizier war; darunter die Inschriften, elogia, die mit dem Namen im Nominativ einsetzend, die Würden und Taten jedes einzelnen kundgaben und in regelrechter Anordnung mit Verbindungszeichen den Stammbaum der Familie darstellten.[1]) In der Patrizierstadt Nürnberg hat Pirckheimer in seinem Ehrenspiegel den moralischen Gehalt dieser Sitte ans Licht gestellt: die Bilder und Titel der Ahnen sollten das leisten, daß sie mit der ständigen Anschauung der virtus zugleich die Nachahmung erzeugten.[2]) Auch die mehrfach bezeugte und bei Familiengenealogien ja fast selbstverständliche Unwahrheit einer Verherrlichungstendenz, die dem griechischen Wort elogium die Bedeutung gab,[3]) in der es sich in der biographischen Form der Eloges erhalten hat, oder gar die Erdichtung erlauchter Vorfahren[4]) wird einmal aus der Liebe zur virtus erklärt.[5]) Die Selbstauffassung hat in dieser Beziehung auf die Ahnen als die Repräsentanten der nationalen Ideale ihren festen Halt. Die Persönlichkeit bleibt daher wieder etwas Stabiles und Allgemeines, aber dieses Allgemeine hat einen andern Wirklichkeitscharakter als bei der griechischen Begründung der Person auf die Ideen der Vernunft. So ist es kein Widerspruch,[6]) wenn jene primitive Porträtbildnerei, die so spezifisch sich unterscheidet von der klassischen griechischen Art, die selbst von einem Perikles kein porträthaftes Bildnis, sondern die ideale Gestalt des rein Menschlichen haben wollte, zusammengeht mit der prinzipiellen Unterdrückung der Individualität, wie sie von dem Altrömer Cato mit bewußter Entgegensetzung[7]) gegen den Persönlichkeitskult der hellenistischen Historie in seiner Geschichte Italiens streng durchgeführt ist; bei ihm erscheinen die großen Herren nur als Beauftragte des Volks, das eigentlich der Handelnde ist, und ihre Namen werden konsequent verschwiegen.

1) Marquardt, Privatleben der Römer I² S. 241 f. Mommsen, Staatsrecht I³, S. 426 ff.

2) Pirckheimer zitiert dafür Valerius Maximus V, 8, 3.

3) v. Wilamowitz, d. griech. Literatur S. 141.

4) In einer hellenistischen Theorie der Historie (Asklepiades v. Myrlos bei Sextus Emp. adv. gram. 252) füllt die Genealogie für sich allein die Rubrik ψευδὴς ἱστορία. Reitzenstein a. O. S. 90.

5) Plinius. nat. hist. XXXV, 8. Etiam mentiri clarorum imagines erat aliquis virtutum amor.

6) H. Peter, der Brief in der röm. Lit. Abh. der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. philol.-hist. Klasse. 41 (1901) S. 5.

7) Leo, Die griech.-röm. Biogr. S. 234.

Bei der öffentlichen Selbstdarstellung eines hohen Beamten, die im politischen Leben der Republik einem bestimmten Herkommen entsprach, geht die Interpretation des Lebenslaufs unter dem Gesichtspunkt der angestammten Sitte von den eigenen Ahnen aus. Nicht wie in der athenischen Demokratie zur Abwehr bei einem Prüfungsverfahren über die Würdigkeit, die vielmehr von dem positiven Sinn der Römer, wenn nichts Notorisches entgegenstand, präsumiert wurde,[1]) sondern als ein magistrales Recht nach dem Amtsantritt, bei der ersten Ansprache des neuen Konsuls an die Bürgerschaft oder beim Jahresedikt des Prätors hat diese persönliche Kundgebung statt, in welcher der Redner mit seinem politischen Programm und den Grundsätzen der Verwaltung zugleich die Adelsgarantie und seine bisherigen Leistungen vorführt.[2]) Cicero spielt als einen Haupttrumpf gegen die epikuräische Lebensweisheit aus, daß er dem als Epikuräer eingeführten Mitunterredner vorstellt, wie er sein Denken und Trachten verantworten müsse, wenn er als Magistrat auf die rostra stiege und seine Gesinnung vor der Volksgemeinde zu bekennen hätte: „Du mußt doch bekanntgeben, was du in der Rechtspflege als Recht beobachten willst und vielleicht wirst auch du, wenn es dir genehm ist, nach der Sitte der Väter etwas über deine Vorfahren und über dich selbst sagen."[3]) Und noch von Tiberius erwähnt Sueton es als charakteristisch, daß er einen Prätor belobte, weil er „der alten Sitte, vor versammelter Bürgerschaft von den eigenen Vorfahren zu erzählen, wieder gefolgt sei".[4])

Die größte Steigerung dieser Lebensmacht der Ahnen ist dann die religiös-sinnfällige Erscheinung des politisch-moralischen Familienwillens selber, wenn ein Mitglied des Adels zu den Vätern versammelt wird. Die ganze Reihe der Ahnen, zuweilen mehr als hundert, derb, körperhaft lebendig vorgestellt von Männern, meist Schauspielern, die mit der bemalten Porträtmaske und dem ganzen Prunk der betreffenden Amtstracht angetan sind, führt, auf hohen Wagen sitzend, in feierlicher Prozession den Verstorbenen aus dem Trauerhause; dieser selbst liegt unverdeckt auf einem Paradebett, das die Söhne tragen, oder hoch aufgerichtet erscheint er in Tracht und Haltung wie ein Lebender, durch eine bekleidete Holz-

1) Mommsen, Staatsrecht I³ S. 497.
2) Mommsen a. a. O. I S. 617. 208. 105 Anm. 2. II S. 128 A. 3.
3) Cicero de fin. II, 22, 74.
4) Sueton, Tiberius c. 27.

figur mit Wachslarve dargestellt, und die Denkmäler seiner Taten werden ihm wie beim Triumph vorangetragen:[1]) wie matt und blutlos wirkt demgegenüber eine Selbstverherrlichung, wie sie Kaiser Maximilian in der 75 Meter langen Bilderfolge seines Triumphzuges sich hat schaffen lassen! — Und nun, wenn der Zug auf dem Forum angelangt ist, tritt der Tote ein in die geschichtliche Vergangenheit, die dauerndes Leben bedeutet. Das ist der naturgemäße Höhepunkt in der Funktion der Ahnen. Es ist die Feier, die Polybios (6,53) so aus dem unmittelbaren mächtigen Eindruck heraus als die Kraftquelle schildert, die die römischen Jünglinge zu Männern macht. Vor der rostra, dem Toten gegenüber, sitzen die Ahnen auf den elfenbeinernen Sesseln nieder, im Kreise rings steht das Gefolge, und ein Sohn oder der nächste Anverwandte des Verstorbenen hält die Grabrede, die laudatio, nicht an die Angehörigen sondern an die römischen Bürger, die Quiriten, sich wendend; er beginnt mit dem Ruhm des Geschlechts, ruft dann das Leben des eben Verstorbenen von der Jugend an zurück, seine Taten und Ämter und Ehren und seine Tugenden zumal und geht endlich die Ahnen, wie sie vor ihm dasitzen, der Reihe nach durch, vom ältesten anfangend, um ihre Taten zu preisen.[2])

Mit diesem altrömischen Brauch der Leichenreden, die vielfach schriftlich im Hausarchiv aufbewahrt und dann auch — soviel wir wissen, seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. — buchmäßig herausgegeben wurden,[3]) war eine dauernde Pflege des biographischen Interesses gegeben, die vor dem Aufkommen der literarischen oder wissenschaftlichen Behandlung eines Individuums einen geschichtlichen Ort der Biographie in der Familie zeigt. Die gesprochene Rede war in Rom, ähnlich wie in Athen, die Nachfolgerin des Totenlieds, der zum Lobe des Verstorbenen gesungenen naenia, die sich neben ihr nur noch als ein kultmäßiges Rudiment erhielt.[4]) Wie weit die nationale Bildung der laudatio über die in Leichenreden gewöhnliche Idealisierung hinausgegangen ist und zu einer realistischen Wiedergabe des Einzellebens gelangte, ist im allgemeinen nicht zu sagen. Die patriziale Geschichtsverfälschung zum Zweck der Familienerhöhung wird auch bei

1) Vgl. Marquardt a. a. O. I S. 340ff.

2) F. Vollmer, Laudationum funebrium Rom. historia et reliq. editio, Fleckeisens Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.-Bd. XVIII. 1892. S. 475 ff.

3) Vollmer a. O. S. 466f.

4) Leo a. a. O. S. 225.

ihnen wieder von den antiken Beurteilern hervorgehoben.[1]) Und die Regeln, die Cicero für diese literarisch gewordene Redegattung aufstellt,[2]) geben nur Allgemeinheiten und gehen nicht von den vorhandenen Dokumenten aus, sondern verbreiten sich systematisch über die verschiedenen Arten und Kräfte und Namen der Tugenden, in die das Tatsächliche einzufügen sei, und zwar mit der Richtung auf Effekt, die die Auswahl hervorragend großartiger, neuer oder singulärer Dinge vorschreibt. Man kann doch noch sehen, daß ein näheres erzählendes Eingehen auf die realen Verhältnisse des häuslichen Lebens, und hier ähnlich wie in den mittelalterlichen Chroniken auf den Kindersegen und besonders auf materielle Dinge wie Vermögen und Erbschaft, angängig war.[3]) Etwas Entsprechendes ist dann in der Autobiographie noch bei Scaurus bemerkbar, der von der Kärglichkeit seines Vatererbes erzählt hat.[4]) Und eine laudatio aus Augusteischer Zeit, aus einem der letzten Jahre vor Christi Geburt, die wir ziemlich vollständig besitzen — in der für die dauernde Aufbewahrung ausgearbeiteten Gestalt —, die Rede eines republikanischen Offiziers, der von den Triumvirn geächtet gewesen war, auf seine verstorbene Gattin,[5]) ist wirklich ein menschliches Dokument, das die persönlichen Lebensbeziehungen zu innerlich wahrem Ausdruck bringt.

Der Redner erzählt die Geschichte seiner Frau, die mit seinen eigenen Schicksalen zusammengeht, und verwendet dazu die intimere Form einer Anrede an die Verstorbene; er und sie sind für uns namenlos. Er gibt zunächst einen mehr faktischen Bericht nur mit Tugendhervorhebung: die stille Kindheit des sittsamen Mädchens bei den ehrenfesten Eltern auf dem Lande „fern vom Verkehr mit verdorbenen Menschen", die Rache für die Ermordung von Vater und Mutter, die die Jungfrau mit männlicher Entschlossenheit durchsetzt, das selbständige Vorgehen der Gattin für die gemeinsame Sache

1) Cicero und Livius bei Vollmer a. O. S. 467.

2) Cicero, de orat. II, 11, 46. 84, 342 sq. bei Vollmer a. O. S. 475f.

3) Siehe Vollmer S. 477 und das Fragment aus der laudatio L. Caecili Metelli (a. 221) ebenda S. 480.

4) H. Peter, hist. Rom. fragm. p. 120. (Auch schon von Vollmer so gefaßt.)

5) Die sog. laudatio Turiae. Corp. Inscr. Lat. VI, 1527 (bei Vollmer S. 491—503), ein weiteres Stück (von 9 Zeilen) in Notizie degli Scavi di antichità 1899. p. 413. — Die Identifizierung des Gatten mit Q. Lucretius Vespillo muß trotz Mommsen (Abh. der Berl. Akad. 1863. S. 456 ff) als unzutreffend gelten, womit dann auch der Name Turia fällt; nach Hirschfeld, Wiener Studien XXIV 1902 S. 233 ff wäre Acilius (Appian 4,39), proskribiert 43 v. Chr., als der Verfasser zu vermuten.

von Mann und Frau bei den Erbschaftsschwierigkeiten, die umständlich erörtert werden, die allgemeinen weiblichen Tugenden, die sie in 41jähriger Ehe bewährt hat, Züchtigkeit, Folgsamkeit, heiter liebenswürdiges arbeitsames Wesen, Bescheidenheit auch in Kleidung und Schmuck, Frömmigkeit ohne Aberglauben, Pietät überhaupt. Dann aber, als von „der schwersten Tat" zu reden war, durch die sie dem proskribierten Gatten das Leben gerettet hat, setzt eine leidenschaftlich bewegte Schilderung ein, die die Einzelheiten vorbringt, wie das treue junge Weib ihn benachrichtigte, warnte, von Verwegenheiten zurückhielt, ihm all ihr Geschmeide gab, einen sicheren Zufluchtsort ihm bereitete, seinen geheimen Aufenthalt niemandem verriet und aktiv sich für ihn hervorgewagt hat. „Wie soll ich jetzt unsere inneren geheimen Ratschlüsse einzeln aus meiner Erinnerung hervorgraben? . . . . Das Bitterste was ich im Leben erfahren habe, deinethalben, ich muß es gestehen, ist, daß du, als ich schon mit vollem Bürgerrecht dem Vaterland wiedergegeben war durch die günstige Entscheidung des abwesenden Cäsar Augustus und sein Amtsgenosse Lepidus durch dich persönlich wegen meiner Restitution interpelliert wurde, daß du da zu seinen Füßen dich auf die Erde hingeworfen hast und nicht aufgehoben wurdest sondern hingezerrt bist von seinem Gefolge auf unwürdige Weise, den Körper voll blauer Schwielen, und als du dann mit deinem unerschütterlichen Mut ihn an das Edikt des Cäsar gemahntest, entlassen wurdest mit einem Glückwunsch für meine Restitution unter Schmähungen und grausamen Verletzungen." Und endlich kommt auch das zur Sprache, daß sie, als nun in der Friedenszeit ihnen nichts zum Glück fehlte als der schon nahe geglaubte Kindersegen, auf Scheidung drang: sie selbst wollte ihm eine neue Gattin wählen helfen, deren Kindern eine zweite Mutter sein und ohne Veränderung der materiellen und inneren Gemeinschaft ihm „die Pflichterfüllung und Liebe einer Schwester und Schwiegermutter erzeigen." Die Schilderung seiner grimmigen Erregung damals führt zum Ausbruch seines gegenwärtigen Schmerzes, auch da wieder der persönliche Zug, daß ihm in seiner Einsamkeit kein Kind als Abbild der Verstorbenen geblieben ist: zur Fortdauer ihres Andenkens kann er doch durch diese laudatio beitragen.

Die dichterische Verwertung solcher Gefühle ist aus der römischen Literatur bekannt; Properz schuf aus ihnen die 'Königin der Elegien'. Von einem autobiographischen Erzeugnis, das mit jenem

Dokument vergleichbar wäre, wissen wir nur aus der Renaissance, wo ein venezianischer Nobile Giovanni Bembo[1]) seine Schicksale in der Biographie seiner Gattin in Form eines Freundesbriefs über die eben Verstorbene erzählt hat, rhetorischer in der Haltung, und durch die frische Buntheit der Abenteuer und Sittenschilderungen stärker an den realistisch-biographischen Roman, der damals in Spanien sich ausbildete, erinnernd.

Der natürliche Verlauf, in welchem innerhalb solcher häuslichen Überlieferungen die Aufzeichnung der eigenen Lebensgeschichte aufkommt, ist bei den römischen Geschlechtern, in deren Archiven neben den Leichenreden und dem Stammbaum auch die verschiedenen privaten Urkunden, Hausbücher und die als persönliches Eigentum verbleibenden amtlichen Akten der Magistratspersonen[2]) zur Erinnerung und Nachachtung aufbewahrt wurden, vielleicht bis zur Ausbildung der Familienchronik[3]) fortgegangen. Wo die Entwicklung sich auch weiter noch im Schoße der Familie, abseits vom außenstehenden Publikum, verfolgen läßt, kommt eine eigentümliche Art von Autobiographie zustande; sie tritt nicht nur in den mittelalterlichen Städten, sondern auch in der englischen Aristokratie mit typischen Zügen auf, und die Florentiner haben sie im Bewußtsein eines Zusammenhanges mit ihren römischen Vorfahren ausgebildet.[4]) Konkrete Regeln der Lebenserfahrung, Vorbild und Warnung, Vorführung der Eltern und Voreltern und der Anverwandten auch in der Form des Porträts von Aussehen und Charakter,

---

1) Selbstbiographie des G. Bembo (1536) hrg. von Th. Mommsen in den Sitz.-Ber. der Münchener Akad. 1861, 1. Vgl. unten in Bd. II.

2) Marquardt, a. O. I S. 243 f. Mommsen, Staats-R. I[3] S. 5, 2 III S. 1016. H. Peter, die geschichtl. Lit. über die röm. Kaiserzeit I S. 223.

3) H. Peter, Hist. Rom. Rell. p. XXXIII. Teuffel Literaturgesch.[5] § 80. Vgl. auch Münzer, Quellenkritik der Naturgesch. des Plinius S. 351 ff. Gegen die herrschende Meinung, die unter den privata monumenta (Livius VI 1. 2) Familienchroniken versteht, wendet sich v. Premerstein, (Art. Commentarii bei Pauly-Wissowa IV 5, 756), der wohl mit Recht solche Chroniken nicht als ursprüngliche, sondern nur als antiquarische Erzeugnisse anerkennt. Über ein Erzeugnis derart Nepos, Atticus 18, 3: Juniam familiam a stirpe ad hanc aetatem enumeravit, notans quis a quo ortus quos honores quibusque temporibus cepisset . . . nihil potest esse dulcius iis qui aliquam cupiditatem habent notitiae clarorum virorum.

4) Vgl. unten Bd. II. Einen allgemeinen Hinweis auf die Analogie der florentinischen Chroniken mit der geschichtlichen Überlieferung der römischen Adelsgeschlechter gibt Abbate Salvini in s. Ausgabe von Pittis Chronik (1720) pref. p. XII sq. Cicerone non solo lodò ma dette per precetto il leggere i libri domestici e familiari e de' lor vechi spezialmente.

helle Freude an der Aufnahme von all dem Detail der täglichen Wirklichkeit in annalistischer Einzelbeobachtung oder mit einer naturwüchsigen Kunst des Erzählens sind ihr eigen. Über den Stil der älteren römischen Selbstbiographien ist schlecht urteilen, da wir sie nicht haben. Und in welchem Maße ihre Spiegelung bei Cicero und Tacitus eine Vergrößerung ist, muß unbestimmt bleiben. Aber das ist doch klar, daß die Region, in der sie auf dem Untergrund jener häuslichen Traditionen entstanden sind, nicht mehr das Familienleben, wo die Mitteilung der eigenen Erfahrungen als Selbstzweck aufgekommen wäre, gewesen ist, sondern die hellenistische Kulturwelt mit ihrer politischen Memoirenliteratur und ihren Begriffen und Formen für die Persönlichkeit. Ähnlich hat sich der laudatio gegenüber die nicht rednerische Biographie, wie sie zum Ruhme jüngst Verstorbener und einmal auch eines noch Lebenden (bei dem Attikus des Nepos) verfaßt wurde, von der griechischen Literatur aus, in den griechischen Formen des Enkomion oder der Biographie ausgebildet,[1]) wobei jedoch das regelmäßige Verhältnis bestehen blieb, daß der Darsteller dem Dargestellten nahe verbunden oder verpflichtet war, der Sohn dem Vater, ein Freund dem Freunde, ein Anhänger und Kampfgenosse dem Parteihaupt, ein Klient seinem Wohltäter das Leben schrieb.[2])

Man ist gewohnt, diese Autobiographien römischer Staatsmänner mit denen aus der Kaiserzeit zusammen als Tendenzschriften abzutun, und ihre Entstehung auf die Gattung der politischen Flugschriften zurückzuführen, die schon von den Scipionen in Gestalt von Sendschreiben über ihre Feldzüge und dann besonders durch eine Rechtfertigungsschrift von C. Gracchus über die Politik seines Bruders in die römische Literatur eingeführt worden war.[3]) Eine apologetische Stellung, überhaupt die Behandlung der Selbstbiographie als Aufgabe, die nicht für sich besteht sondern zu äußeren Zwecken ergriffen wird und demgemäß nicht auf die Persönlichkeit sondern aufs Stoffliche geht, um eine bestimmte Auffassung der geschichtlichen Ereignisse bei der Gegenwart oder nächsten Zukunft durchzusetzen, ist die gewöhnliche Art der politischen Memoirengattung bei ihrer Entfaltung in revolutionären Zeiten und Bürger-

1) Leo a. O. S. 225ff.

2) Beispiele bei C. Wachsmuth, Einl. in d. alte Geschichte S. 207. Leo S. 226. Peter, Geschichtl. Lit. a. O. I S. 184f.

3) Schanz, Gesch. der Röm. Lit. I, S. 135. H. Peter, Geschichtl. Lit. I, S. 163f. 201f.

kämpfen. Und es mag sein, daß solche praktischen Interessen mitsprachen, wenn ein römischer Herr am Ende seiner militärisch-politischen Laufbahn im Alter die Feder ansetzte, nicht mehr unmittelbar als Waffe im Parteikampf, sondern um seine vita zu schreiben. Greifbar scheint die Absicht der Rechtfertigung bei den Parteihäuptern Scaurus und Rutilius, von denen der eine noch in seinen letzten Jahren (91) wegen Erpressung angeklagt war und nach Sallust seine Laster — Macht- und Ehrsucht und Habgier — „schlau zu verbergen wußte",[1]) der andere als Verbannter — ein Opfer der Kapitalisten des Ritterstandes, die seit der gracchischen Revolution die Gerichte beherrschten — ohne der Rückberufung folgen zu wollen, in Kleinasien sein Leben beschloß (nach 78); bei Lutatius Catulus (gest. 81), der seinen rühmlichen Anteil an der Besiegung der Kimbern (101) zu sichern hatte, sind die apologetischen Motive schon vager.[2]) Sulla schrieb erst nach der Niederlegung seiner Diktatur (79), als Sechzigjähriger. Die Auffassung der Autobiographie als Urteils- und Stoffmitteilung drückt sich bei diesen und den späteren Schriften in der Regel darin aus, daß sie sich, entsprechend dem hellenistischen Hypomnema, als unliterarisch geben und zwar auch direkt als Material für einen Epiker oder Historiker, den die Widmung auch wohl mit Namen nennt.[3]) Aber ein allgemeiner Schluß ist auch darauf nicht zu bauen; denn das Unliterarische ist sichtlich Mache bei Cicero, der von dem griechisch abgefaßten 'Hypomnema' über sein Konsulat selber sagt, daß er „die ganze Salbenbüchse des Isokrates und alle Schmuckkästchen seiner Schüler und auch etwas Aristotelische Pigmente dafür verbraucht" habe, und das mit vollem Erfolg: „Quid quaeris? conturbavi Graecam nationem".[4]) Und in Cäsars Kommentarien wurden literarische Meisterwerke, die nur eben nicht rhetorisiert waren, so ausgegeben,

---

1) Sallust. bell. Iugurth. 15, 3.

2) Vgl. R. Büttner, Porcius Licinius u. d. lit. Kreis um Q. Lutatius Catulus S. 173ff.

3) Lutatius Catulus „schickte" sein Buch an einen Dichter seines Kreises, A. Furius, wohl für die Bearbeitung in lateinischen Versen. Vgl. Büttner a. a. O. S. 176f. H. Peter, der Brief in der röm. Literatur, Abh. der philol.-hist. Klasse der sächs. Ges. der Wiss. XX, 3 S. 243. — Sulla widmete seine Hypomnemata dem L. Lucullus ὡς συνταξαμένῳ καὶ διαθήσοντι τὴν ἱστορίαν ἄμεινον (Plutarch, Lucull. 1. vgl. Plut. Sulla 6: ἐν τοῖς ὑπομν., ὧν ἐκείνῳ τὴν γραφὴν ἀνατέθεικε). — Über die Verbreitung solcher Wendung als Fiktion siehe H. Peter, Die geschichtl. Lit. I, 201 f.

4) Cicero, ep. ad Atticum II, 1, 1 u. 2.

als sollten sie nichts als Material liefern.[1]) Nur negativ kann man sagen, daß die Autobiographie nicht die volle Geltung gehabt hat: jene älteren Schriften wurden schon etwa 40 Jahre nach ihrem Erscheinen nicht mehr gelesen, sodaß ihre Existenz kaum bekannt war, wie Cicero das für Scaurus und Catulus bezeugt, und die vita des Rutilius erwähnt er selber trotz des gegebenen Zusammenhanges nicht.[2]) Diese Gleichgültigkeit beim Publikum wie bei den Autoren selbst gegen den Wert einer autobiographischen Schrift rein als Autobiographie tritt in der Kaiserzeit einmal noch gesteigert hervor: Hadrian ließ seine Vita unter dem Decknamen eines seiner Freigelassenen erscheinen.[3])

Aber mit solchen Feststellungen kann doch über die positive Bedeutung dieser Selbstbiographien noch nicht schlechtweg entschieden sein. Verschiedene Möglichkeiten bleiben offen, wie das in der neueren Zeit durch manche politischen Memoiren erwiesen wird, in denen die Entstellung der geschichtlichen Tatsachen bewußt geübt ist und die auch nicht literarisch sein wollen und doch zur Literatur gehören, weil sie den Eindruck des vollen Lebens in eigentümlichen Zügen des Menschenwesens geben. Was sich über die römischen Selbstbiographien aus dem letzten Jahrhundert der Republik sagen läßt, können bei dem Bestand des Materials nur Allgemeinheiten sein. Aber sie erweitern und bereichern doch die Auffassung.

Zunächst ist hier die wesentliche Tatsache herauszustellen, daß die Männer, an die sich das erste Hervortreten der Autobiographie bei den Römern knüpft, unmittelbar der geistigen Bewegung[4]) angehören, die in dem Zeitalter der Scipionen, in dem Verkehr des jüngeren Scipio und Lälius und ihrer φίλων ἴλη mit den Vertretern der hellenistischen Kultur, mit Polybios und dem schmiegsam gewordenen Stoiker Panaitios vor allem, einsetzte. Sie hat unter

1) Caesar. bell. Gall. l. 8 (A. Hirtii) praef.: qui sunt editi, ne scientia tantarum rerum scriptoribus deesset, adeoque probantur omnium judicio, ut praerepta, non praebita facultas scriptoribus videatur. — Auf dies Vorbild bezog sich dann Kaiser Maximilian I., als er, wie Pirckheimer berichtet, den ersten Entwurf seiner Selbstbiographie nur als Stoff für seinen künftigen Historiker diktierte, — um schließlich dann doch selbst auch die künstlerische Gestaltung in die Hand zu nehmen.

2) Cicero, Brutus 29, 132. 35, 132.

3) Spartian 16, 1. Vgl. J. Plew, Quellenuntersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian. 1890. S. 3.

4) Vgl. W. Dilthey, Archiv f. Gesch. Philos. IV S. 618f. Sitzgsb. Berl. Ak. 1894 S. 1297.

all den entscheidenden Einwirkungen und Anpassungen der griechischen Philosophie an die römische Wirklichkeit auch das zuwege gebracht, daß das Selbstgefühl der Aristokraten, die die Welt zu regieren hatten, von der weckenden Hand des philosophischen Geistes berührt wurde: das altrömische Gut der adligen Virtus wurde vertieft zum Bewußtsein der Persönlichkeit, die die gegebenen Herrschaftsverhältnisse als natürliche sittliche Ordnungen in den Willen aufnimmt, und die angeborene Kraft und Selbständigkeit des Willens konnte sich mit der freieren natürlichen Beweglichkeit einer über sich selbst aufgeklärten Lebenshaltung zur Humanität und harmonischen Gestaltung der Person runden. Von Rutilius wissen wir es aus Ciceros Büchern vom Staat, wo Scipio seine philosophisch-politischen Gespräche mit dem jungen Offizier eben aus der Zeit, als Panaitios um ihn war, erwähnt; Rutilius wird dort als der Vermittler hingestellt, von dem Cicero, als er ihn in frühen Jahren in seinem Exil besuchte, die Unterredungen jener „erlauchten weisen Männer" erfahren habe.[1]) In der Uneigennützigkeit seiner prokonsularischen Provinzialverwaltung bekundete sich bei ihm wie bei Catulus die praktische sittigende Wirkung des stoischen Idealismus; den bedeutendsten Schüler des Panaitios, Posidonios, der die größte geistige Macht der Zeit war, hatte Rutilius zum Freund und erhielt von ihm eine seiner Schriften gewidmet; seine Selbstbiographie hat er in der Verbannung, durch die seine edle Persönlichkeit nur wuchs, in philosophischer Muße, mit historischen Arbeiten beschäftigt, abgefaßt.[2]) Und Catulus, den Cicero sagen läßt, daß ohne Philosophie kein Leben sei,[3]) stellt sich als der direkte, bewußt fortsetzende Erbe eines Scipio und Lälius dar[4]) in der Vielseitigkeit seiner Bildung, in der Gradheit und Offenheit seines Wesens und der Natürlichkeit und Grazie seiner Rede, in der tätigen Anteilnahme und Förderung der literarischen Bestrebungen seines Freundeskreises, zu dem auch Scaurus in Beziehung stand, in der Freude an Schönheit und Kunst, der Kunst des Phidias vor allem, und in der Hinneigung zur akademischen Skepsis, die die Selbständigkeit der Individualität in ihrer weltmännischen Haltung verbürgt. Das Aufkommen und Aussehen der Autobiographie bei diesen politischen Persönlichkeiten wird man daher nicht so sehr

1) Cicero de rep. I, 11, 17. 8, 13.

2) Die Zeugnisse bei H. Peter, hist. Rom. reliq. p. CCLXI sq.

3) Cicero de orat. II 5, 20.

4) Den Nachweis hat R. Büttner a. a. O. bes. S. 135ff. gegeben.

aus besonderen politischen Motiven als aus der zentralen geistigen Sphäre, in die sie sich einfügt, zu verstehen haben und jene Urteile, die in ihr die Dokumente römischer Männlichkeit fanden, als Zeugnisse dafür ansehen dürfen, daß hier das Persönlichkeitsbewußtsein eine bedeutende Gestaltung in der Selbstdarstellung gefunden hat. Die entsprechende Differenzierung sieht man noch, wenn Cicero gegenüber seiner Charakteristik des Scaurus als eines Senators alten Schlages und des Rutilius als eines vollendeten Stoikers, beides leidenschaftliche Naturen, an Catulus' Memoiren den „weichen, Xenophontischen Stil",[1]) hervorhebt, die geschmeidige Eleganz einer Sprache, die aus der Gesellschaft und nicht vom Forum kommt.

In einen andern Umkreis der hellenistischen Lebensauffassung führt die Art von Selbstverherrlichung, die Sulla in seiner Autobiographie, die mit ihren 22 Büchern als das umfangreichste Memoirenwerk der römischen Literatur erscheint, durchführte. Hier, wo Plutarchs Biographie, die sich an dies Werk auf weiten Strecken und zuweilen auch zitierend anschließt, Zeugnisse darbietet, die nicht wie üblich unter sachlichen oder grammatischen Gesichtspunkten sondern mit dem Sinn fürs Menschliche benutzt sind, ist wenigstens ein wesentlicher Zug des Originals neben den apologetischen Äußerungen[2]) greifbar. Plutarch selbst bezieht sich auf ihn für die Charakteristik des Menschen und speziell seiner religiösen Haltung:[3]) Sulla, der sich als Diktator zum Gipfel seines Triumphs den Beinamen der Glückliche zusprechen ließ, habe die mißgünstige Erklärung seiner Erfolge als bloßer Glückszufälle mit stolzer Bedeutung sich zu eigen gemacht und, zum Selbstruhm oder aus Frömmigkeit, durch Unterordnung dessen, was er leistete, unter die Gunst der Tyche seinen Taten die Steigerung gegeben, die in einer solchen Beziehung zu den Göttern liegt. „Denn in seinen Hypomnemata schreibt er, es sei ihm, was er auf gut Glück wagte, nicht nach dem Urteil der Vernunft, gegen alles Ansehen von Wohlüberlegtheit zum Besten ausgegangen. Und wenn er dann ferner sagt, er sei mehr als für den Krieg fürs Glück so recht geschaffen, so scheint er Tyche mehr zu lassen als der Arete und sich selbst ganz dem Dämon zu eigen zu geben. Selbst für sein Einvernehmen mit Metellus nimmt er eine glückliche Schickung

1) Cicero, Brutus 35, 132. cf. de orat. II 58. or. 32.
2) Plutarch, Sulla 23.
3) Ταῦτα περὶ τῆς θειότητος. Plutarch Sulla 6. cf. 19.

der Gottheit als Ursache in Anspruch . . . .“ Es ist eine neue Wendung in der typischen Äußerungsweise des herrscherlichen Selbstgefühls, die die allen überlegene Stellung der eigenen Person auf die Nähe an die Götter gründet, sich ihnen angleicht oder anlehnt. Tyche, die Glücksgöttin, erhob sich als die Göttin des so unsicher gewordenen Menschenloses in diesen Zeiten unter die umfassenden Einheitsgötter, die sich in den Vorkämpfen des Monotheismus um die Alleinherrschaft stritten;[1]) das Walten dieser Göttin hatten die hellenistischen Geschichtsdarsteller und philosophischen Schriftsteller, und eben noch Posidonios in packenden Bildern, vorgeführt: je nach dem Horizont der Aufklärung oder Frömmigkeit erschien sie als der blinde sinnlos launische Zufall oder als der Inbegriff der Schutz- und Segensmächte oder als „die menschliche Moira, die in plötzlichem Umschwung, in Peripetien aufgeht“.[2]) Vorsehung, Zufall, Schicksal, Glück, diese dunkle Macht, der ein Mensch der Tat am tiefsten ins Auge schaut, Tyche wird von Sulla, diesem „Löwen und Fuchs zugleich“ mit einer Art genialer Leichtigkeit ins Spiel gesetzt: dieses Irrationale, gegen das keine Rechnung des Feldherrn und Staatsmanns ankann, neigt sich dem Liebling der Götter, seine Taten und Erfolge, die die Umgestaltung der republikanischen Staatsordnung brachten, werden zur Offenbarung seiner höheren Mission, und sein persönliches Dasein samt all den Gewalttaten wird überstrahlt mit dem heitern Glanz eines anstrengungslosen Gelingens das, frei und unberechnet, unfehlbar von oben kommt.[3])

Als ein Hauptmittel der Durchführung tritt noch die Benutzung von Wundern und Zeichen, Orakeln und Traumgesichten zur Suggestion der göttlichen Bestimmung hervor. Bei der Verkündigung des Gotteskönigtums Alexanders des Großen hatte sich sein Historiograph Kallisthenes, der Neffe des Aristoteles, dieses Mittels bedient, und in den Autobiographien der römischen Kaiser wird es uns wieder begegnen. Bei der Zusammenstellung solcher Prodigien in Ciceros Schrift gegen die Divination tritt Sullas

---

1) Usener, Götternamen bes. S. 338f.

2) K. Lehrs, Dämon und Tyche. Populäre Auff. aus dem Altertum (1875) bes. S. 187f. Vgl. E. Rohde, Der griech. Roman S. 276ff.

3) Man vergleiche z. B. die naive Aufnahme dieser Selbstdarstellung mit gehöriger Aburteilung bei Drumann, Geschichte Roms II, S. 495 u. a.: „Er hatte nichts erstrebt, weder jetzt noch je, sondern nur angenommen, was das Schicksal, sein Glück, wie er es nannte, ihm entgegenbrachte.“

Selbstbiographie neben Philistos' Geschichte des syrakusanischen Tyrannen Dionys auf.[1]) Dahinter steht die kompakte Macht, die der Glaube an Auspizien und Omina im römischen Leben und Kultus hatte. Die politische Verwertung und Selbsterhöhung ist die erste Form, in der er sich in unserer Geschichte geltend macht. Er konnte doch auch dazu dienen, durch übernatürliche Pragmatik das Einzelleben in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen; die stoische Theologie, die seit Posidonios die griechisch-römische Welt durchdrang, hatte auch für diesen Teil des Volksglaubens eine rationale Deutung aus dem Kausalzusammenhang alles Geschehens; so wird sich uns die nächste Stufe der Technik der Vorbedeutungen in einer Selbstbiographie aus dem Kreise des Origenes darstellen. Sulla zuerst hat in seinen Aufzeichnungen die Beachtung der Prodigia, die in der Geschichtschreibung der Republik herkömmlich war, sofern es sich um den Staat handelte, dem die Götter auf offizielle Befragung oder durch Zeichen und Wunder ihren Willen kundtaten, auf seine eigene Person konzentriert.[2]) Und man sieht noch, wie das Bewußtsein der großen Umwälzungen, die er heraufführte, ihn dabei bestimmte. Denn es wirkte hier nicht nur die Superstition, die ihn schreiben ließ, nichts sei so unverbrüchlich, als was das Daimonion im Traum gebiete.[3]) An einer merkwürdigen Stelle bei Plutarch, die wohl sicher auf die Selbstbiographie zurückgeht,[4]) wird die Klarheit und Deutlichkeit, mit der die göttlichen Vorzeichen in Sullas Zeiten auftraten, in Beziehung gesetzt zu der geschichtlichen Lage: eine allgemeine Weltveränderung, so erklären die kundigsten Wahrsager, das Aufkommen eines neuen Menschengeschlechts mit andern Sitten und anderer Lebensart künde sich auf solche Weise an. Seltsam erinnert das an orientalische Vorstellungen, in denen die Regierung eines Königs als der Anbruch eines neuen Weltalters verherrlicht werden konnte.[5])

Die Weissagungen, die aus Sullas Buch überkommen sind, haben zu einem Teil die Funktion, die künftige Größe des Diktators vorherzubestimmen. Ein Chaldäer aus der Gesandtschaft der Parther,

---

1) Cicero de divinatione I 33, 72.

2) Vgl. J. Plew, Über die Divination in der Geschichtschreibung der röm. Kaiserzeit. Festschrift f. L. Friedländer. 1895. S. 360f.

3) Plutarch, Sulla 6.

4) ib. 7. Aus Sullas Buch auch nach H. Peter, hist. rom. reliq. p. CCLXXXII.

5) Vgl. Greßmann a. O. über die Inschrift Sargons II.

der ihn nach den Regeln der Physiognomik beobachtet, erklärt: „dieser Mann muß schlechterdings auch der größte werden und es wundert mich nur, daß er es ertragen kann, nicht jetzt schon der erste unter allen zu sein.“ Bei einem Prodigium zum Beginn des Bundesgenossenkriegs übernimmt er selbst die Auslegung: der Held mit der ungewöhnlichen imposanten Erscheinung, auf den die Zeichendeuter aus dem Ausbruch eines vulkanischen Feuers schlossen und von ihm sagten, daß er die Herrschaft gewinnen und die Stadt von den Unruhen befreien werde, das sei er selbst, er mit seinem goldblonden Haar und seiner Mannestüchtigkeit, die er sich nach so herrlichen großen Taten ohne Scheu bezeugen könne. Bei den andern Omina, die auf ein einzelnes nächstes Ereignis, wie den Erfolg einer bevorstehenden Schlacht gehen, treten neben den üblichen Zeichen auch wirkungsvolle Bilder auf. Als er vor Rom gegen Marius steht, erscheint ihm im Traum die Kriegsgöttin und gibt ihm den Blitz, daß er ihn gegen seine Feinde schleudere, und er sieht noch wie sie niederstürzen. Oder vor einer Schlacht, als sein Unterfeldherr mit dem Angriff zaudert: ein linder Wind streut von einer nahen Wiese her den Soldaten Blüten auf Schild und Helm, wo sie von selbst liegen bleiben, und bekränzt schreiten die Truppen zum Siege.[1]) Daß der Feind tausendmal so viel Mann im Kampf einbüßt als er,[2]) ist wenigstens im Größenmaßstab ähnlich gehalten. Er schrieb zwei Tage bevor er starb, im Vorgefühl seines Todes, in seine Autobiographie, die Chaldäer hätten ihm vorhergesagt, es sei ihm beschieden, nach einem herrlichen Leben in der Blütenreife seines Glücks dahinzuscheiden.[3])

Eine weitere Vorstellung von der Beschaffenheit der Autobiographie dieser Zeit gibt Cicero mit den Schriften, die zur Verherrlichung seines Konsulats (63) und der von ihm geleisteten Rettung des römischen Staats, dann auch seines weiteren Lebens bestimmt waren. Bei ihm kommen in einem einzelnen Individuum und für nur eine Seite seines Lebens, die, wenn sie ihm auch die wesentlichste war, doch auch noch andere Seiten und ihnen entsprechende Selbstdarstellungen neben sich hatte, eine ganze Reihe von Formen zusammen: man blickt in verschiedene Möglichkeiten, die für die Darstellung der eigenen Taten bestanden. Und wenn

1) Plutarch, Sulla 6. 5. 9. 27. Für die Zurückführung der letzten 3 Stellen auf Sulla vgl. Peter a. a. O.

2) ib. 19 u. 28.

3) ib. 37.

die Eitelkeit, die hier den Cicero treibt, nicht zum Verweilen lockt, so ist es doch etwas Wesentliches, daß dies individualisiertere Selbstgefühl sich in der Freiheit der Bewegung innerhalb der Formen ausdrückt.

Ein politisches Sendschreiben „über seine Taten und die höchsten Staatsangelegenheiten" gleich aus dem Winter 63/62 macht den Anfang.[1]) Cicero adressierte diese „voluminöse Epistel", die er in Rom verbreitete, an Pompejus als den andern großen Staatsmann, mit dem vereint er wie einst Lälius mit Scipio die Republik nach der alten Verfassung regieren wollte, wie er ihn denn auch bei der Niederlegung seines Konsulats in die gerettete Stadt zurückberief, auf daß er den ihm zugedachten Platz einnehme.[2]) Eine 'Ciceronias' erwartete er von dem griechischen Dichter Archias, der römische Familiengeschichten episch behandelte, als er dessen Verteidigung (62) übernahm.[3]) Angesichts des Triumvirats, das den Anfang seines Sturzes bedeutete, faßt er wieder selbst die Schriften zum Ruhme seines Konsulats ab (60), und zwar drei auf einmal: ein hochrhetorisches, aber als Hypomnema ausgegebenes Werk in griechischer Sprache, eine lateinische Bearbeitung, gleichfalls in Form von Kommentarien, und drittens — „auf daß keine Gattung für mein Lob von mir selbst unbenutzt bleibe"[4]) — ein Heldengedicht, poema: drei Bücher lateinischer Verse, die er im selben Jahre vollendete. Doch damit nicht genug: im nächsten Jahre (59) begann er, als er sich vom Staatsruder verdrängt sah, ein Werk im Stil der großen Historie, eine zeitgeschichtliche Darstellung in der Manier des Isokrates-Schülers Theopomp und womöglich „noch viel beißender" in der persönlichen Kritik. Er arbeitete daran noch nach fünfzehn Jahren: er empfand es als wohltuend, so drückt er es selbst aus, den erbitterten Gefühlen, auf die seine politische Existenz sich jetzt beschränken mußte, seinem „Haß gegen die Schlechten" in einer Schrift Luft zu machen.[5])

Auf die drei Ruhmesschriften vom Jahre 60 richtet sich das wesentliche Interesse und es kann zum Teil befriedigt werden.[6])

1) Hist. rom. fr. (Peter) p. 209. 211.

2) Cicero, ep. ad fam. V, 7. Vgl. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte S. 5.

3) Cicero, or. pro Archia 11, 28. ep. ad Att. 1 16, 15.

4) Cicero ad Att. I, 19, 10.

5) Peter, hist. R. fr. p. 208 sq.

6) Nur von dem lateinisch geschriebenen Hypomnema (commentarii) wissen wir nichts Bestimmteres.

Die erste dieser Schriften war jenes griechisch abgefaßte rhetorisierte 'Hypomnema'. Da erscheint zunächst das Literarische, die vollendete Beherrschung der isokrateischen Kunstprosa, als sein großer Stolz; die Schrift soll in Athen und den anderen griechischen Städten als eine Sensation verbreitet werden und er kann Cäsars Urteil anführen, der kein besseres Griechisch gelesen haben will.[1]) Daß es üblich war, bei der Selbstdarstellung nur die Zubereitung des Stoffs zu übernehmen und die Stilisierung einem anderen zu überlassen — Attikus selbst hat die Taten seines Freundes in einem regelrechten, unstilisierten griechischen Hypomnema behandelt[2]) —, dafür gibt Cicero einen köstlichen Beweis: er freut sich darüber, daß er es durch die Selbstanfertigung seiner Ruhmesschrift erreicht habe, nun nicht mehr von dem gewöhnlichen Anliegen um Material zum Ausschmücken belästigt zu werden.[3]) Für die Höhenlage der Gattung ist doch charakteristisch, daß es kein Geringerer als Posidonios war, dem Cicero seine Denkschrift übermittelte, um ihn zu einer „ausgeschmückteren" Darstellung des Gegenstandes anzuregen. War doch Posidonios damals der Führer in der Kunst, eine große Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Historie zu rücken! Und aus Plutarchs Biographie[4]) läßt sich noch ein Bild von dem Stil gewinnen: wie Cicero bei der Charakteristik seiner Gegner die moralische Aburteilung — Blutschande, Liederlichkeit, Verschuldung u. dgl. — ausschüttete, nur Cäsar gegenüber zurückhielt, zur Vergrößerung seiner Taten die landläufigen Vorzeichen, Blitze, Erdbeben, Gespenster, aufsammelte, von seinen Überlegungen und Sorgen in entscheidender Stunde ausführliche Rechenschaft gab, in die Motive seines Handelns auch den politischen Ehrgeiz seiner Gattin Terentia und Aufreizungen durch andere Personen aus seiner nächsten Umgebung einbezog, auch solche Effekte ausgab wie die Schilderung seines Aufzugs bei der Konsulwahl: er hat das Unterkleid an den Schultern aufgetrennt, um den Harnisch, den er anhat, sehen zu lassen, auf daß die Gefahr, von der er sich bedroht weiß, von der Menge gewürdigt werde; den Schluß[5]) bildete wohl

1) Cicero ad Att. II 1, 1. 2. ad Quintum fr. II 15, 5 cf Peter, hist. R. fr. p. 208.

2) Cicero ad Att. II 1, 1. cf Nepos, Atticus 18, 5.

3) Cicero ad Att. I 20, 6. II 1.

4) Über das Hypomnema als Quelle von Plutarchs Cicero c. 10—23 vgl. Weizsäcker, Jahrb. f. Phil. III S. 417 ff. und besonders K. Buresch, die Quellen zu den vorhand. Berichten von der catilinarischen Verschwörung, in Comment. philol. für O. Ribbeck (1888) S. 219 ff.

5) Buresch a. O. S. 233.

— wie dann tatsächlich in dem Tatenbericht des Augustus! — die Ehrung mit dem Titel „Vater des Vaterlandes" und die Beschreibung des Gepränges und der Illumination samt dem als Urteil der verdientesten Männer aufgeführten Ruhmesgipfel, daß Rom dem Cicero mehr als einem Feldherrn, mehr als Reichtum, Beute und Macht, die Rettung seiner Existenz selber verdanke. Die Selbstverherrlichung ging nicht nur auf die allgemeinen Tugenden sondern auch speziell auf die Macht seiner Redekunst. Plutarch konnte nicht umhin, unmittelbar nach den Kapiteln, für die er das Hypomnema benutzt hatte, sich über das ewige Selbstlob und die Ruhmredigkeit auszulassen, die die Schwäche des großen Schriftstellers waren.

Bestimmteres läßt sich über die Darstellung in Versen sagen, zu der Cicero sich begeistert fand. Schon daß er überhaupt diese epische Kunstform gesucht hat! Und es sind von diesem Poem infolge der Selbstgefälligkeit, mit der der Autor es in seinen anderen Werken zitierte, mehrere Bruchstücke erhalten, aus denen die Komposition noch im allgemeinen erkennbar ist.[1]) Sie zeigt inmitten des dichterischen Unvermögens und der verstandesmäßigen Art, mit der die Mittel der griechischen Epik benutzt sind, doch wenigstens die Richtung auf großen Stil, die für solch Unternehmen geboten schien. Denn in einem „Epos" konnte die aristotelisch-rhetorische Forderung, daß der Historiker mit dem Dichter wetteifere, mit Fug und Recht und nicht verdeckt wie in einem bescheidenen Hypomnema erfüllt werden. Auch hier wieder die Vorstellung einer himmlischen Sendung des Helden: göttliche Vorzeichen in Menge; die Haupthandlung ist auf den Olymp selbst verlegt, wo Jupiter, Apollon, Minerva, Urania, Kalliope zu Cicero und über ihn reden. Aber das ist nun lediglich leere Fiktion, abstrakt aufgesetzte Form nach humanistischem Geschmack, wie denn der aufgeklärte Autor selbst in seinem Dialog über die Weissagung sich der Wunderzeichen, die er ehedem für sich zusammengebracht hatte, mit gutem Humor entledigt hat.[2]) Aus dem zweiten Buch, wo die Erzählung bei dem entscheidenden Akt, bei dem Urteilsspruch über die Verschwörer, stand,[3]) ist noch eine

1) Die Fragmente in Ciceros op. (Müller) IV 3 S. 398f. Die Rekonstruktion von van Heusde bei Suringar, de Rom. autobiographis (1846) p. 24 u. Ribbeck, Gesch. der röm. Dichtung I 296ff. ist nicht ganz genau.

2) Cicero, De div. I 13, 22.

3) Die Verse: atque animo pendens nocturna eventa timebat und das der Terentia begegnete Opferwunder (bei Servius) — vgl. Plutarch, Cicero 19 und 20 — sind

längere Reihe von Versen da, die den Helden in einer Ratsversammlung der Götter zeigen. Da wird nachträglich in langatmigem Vortrag der Muse Urania die Prodigienmasse zusammengestellt, die die Größe der überwundenen Gefahr dartut, — sodaß also Cicero die Wunderzeichen nicht kunstmäßig zur Vordeutung verwandt hat[1]) — und die Situation wird von ihm ausgenutzt, um sein Leben göttlicherseits beleuchten zu lassen: wie Minerva selbst ihn die artes gelehrt hat und wie er, der würdige Schüler der Akademie und des Lykeion, auf der Höhe des Ruhms und der Sorgen seiner staatsmännischen Wirksamkeit seine philosophischen Ideale hochhält und seine Muße den Studien und der Verehrung der Götter weiht. Diese hohen Töne und zumal eine Rede, die ihm Jupiter zum Schluß des Buchs hält, scheinen doch für Cicero einen wahren Gehalt gehabt zu haben; er sagt fünf Jahre später seinem Bruder, daß er das alles wohl beherzige und es mehr für sich als fürs Publikum geschrieben habe.[2]) Auch jenen berüchtigten Vers, der ihm soviel Spott zugezogen hat: cedant arma togae, concedat laurea laudi hat er noch in seinem Werk über die Pflichten als einen vortrefflichen Ausdruck dafür hingestellt, daß die Leistung des Staatsmannes den Taten des Feldherrn ebenbürtig sei.[3]) Endlich aus dem letzten Buch eine Mahnung aus dem Munde der Kalliope, daß er die Haltung, die er von frühster Jugend an und nun als Konsul mit so herrlicher Männlichkeit eingenommen habe, auch fürderhin bewähren solle, auf daß sein Ruhm und die Anerkennung der Patrioten noch zunähme. In einer schwierigen politischen Situation ruft er sich diese Verse zurück: sie werden ihm ein Motiv, sich bei seiner Stellungnahme nicht von persönlichen Zweckmäßigkeiten, sondern von seinen patriotischen Idealen leiten zu lassen.[4])

Sämtliche drei Verherrlichungsschriften sollen, so erklärt Cicero ausdrücklich im Sinne der rhetorischen Theorie,[5]) keine biographischen Lobschriften, „nicht enkomiastisch" sein, sondern sie

---

aus dem 2. Buch und nicht, wie sie unter den Fragmenten aufgeführt werden, aus dem ersten. Vgl. K. Buresch, a. a. O. S. 230.

1) Das Wunder beim Opfer der Terentia, das nach dem Bericht des Servius auf das glorreiche Konsulat vordeuten würde, ist von dem Grammatiker irrtümlich zurückverlegt. Buresch a. O. S. 226.

2) Cic. ep. ad Quintum fr. II 7, 1 (55).

3) Cic. De officiis I 22, 77.

4) Cic. ad Att. II 3, 3. (60).

5) ib. I 19, 10.

sind „historisch". Eine Abgrenzung nach dem Wahrheitswert[1]) bedeutet diese technische Feststellung nicht. Spielte doch in der Geschichtsdarstellung die Dichtung die Rolle, die der Kunst der direkten Übertreibung im Enkomion zukam. Nur auf die innere Form hin konnten ein Hypomnema und ein Poema gleichermaßen als historisch charakterisiert und vom Enkomion unterschieden werden.[2]) Und nun gibt ein letztes Zeugnis Ciceros volle Aufklärung über die Art von historischer Behandlung,[3]) die ihm für die Verherrlichung der eigenen Person erwünscht schien. Die Stellung der Autobiographie wird dadurch hell beleuchtet. Nach der Heimkehr aus der Verbannung suchte Cicero, noch bevor er selbst wieder in einer Fortsetzung seines Epos „über seine Zeitläufte" seine weiteren Taten und Leiden und insbesondere auch die Verdienste seiner Freunde um ihn schilderte (54), seinen Parteigenossen Luccejus, der an einer römischen Geschichte der letzten vierzig Jahre arbeitete, brieflich zu bestimmen, daß er den Abschnitt über ihn vorwegnähme und zu einer selbständigen Schrift ausgestaltete (56). In dieser Epistel (fam V 12), die er als sehr fein, valde bella, rühmt und dem Attikus (IV 6, 4) zur Lektüre empfiehlt, setzt er dem Historiker die Gesichtspunkte für die gewünschte Darstellung auseinander, und das ist nun ganz nach der Art der dichterischen oder romanhaften, mit Affekt-Aufregung und Schicksalsperipetien arbeitenden hellenistischen Geschichtsschreibung. Die Mannigfaltigkeit der Begebenheiten und die Wechselfälle des Glücks machen sein Leben — von der katilinarischen Verschwörung bis zur Rückkehr aus dem Exil — zu einem höchst dankbaren Stoff; sie werden, wirkungsvoll herausgebracht, den Leser wie nichts anderes fesseln und ergötzen; durch die zu schildernden Leiden wird das angenehme Gefühl des Mitleids erregt werden, Cicero selbst wird von den so schwer durchlebten Zeiten den Genuß ruhiger Erinnerung haben. „Die Folgeordnung von Annalen fesselt uns nur mäßig als bloße kalenderartige Aufreihung; dagegen eines hervorragenden Mannes oft schwankende mannigfaltige Schicksale wecken Bewunderung, Spannung, Freude, Seelenpein, Hoffnung,

1) Vgl. oben S. 108ff.

2) Abgesehen von der — von Cicero kaum eingehaltenen — Begrenzung des biographischen Stoffs auf die Konsulatszeit.

3) Vgl. zum folgenden Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen 1906. S. 84ff. — Dies Kapitel war vor dem Erscheinen von R.'s Buch geschrieben. Es sei das erwähnt, weil es zur Bestätigung dienen dürfte.

Furcht; wenn sie vollends in einem denkwürdigen Ausgang zum Abschluß kommen, steigert sich die Annehmlichkeit der Lektüre zur höchsten Lust." Cicero bezeichnet in diesem Sinne seine Geschichte geradezu als Drama, fabula, mit verschiedenen Akten und Abwandlungen zeitlicher und innerer Art. Neben diesem breit ausgeführten Motiv werden die andern Gesichtspunkte, pragmatische Erklärung und politische Beurteilung der Staatsaktionen und Kritik der andern handelnden Personen, zumal auch der „Perfidie, Nachstellungen, Verräterei" gegen den Helden, nur kurz berührt. Was Cicero hier für sich verlangt, war in der hellenistischen Geschichtsdichtung als eine bestimmte Form für die „tragische" Darstellung historischer Persönlichkeiten gegeben: es bestand hier eine Gattung der historischen Monographie, deren typische Züge von der rhetorischen Theorie beschrieben wurden, wie Cicero es tut, und die einen technischen Namen hatte,[1]) und der Gedanke[2]) ist einleuchtend, daß in ihr ein festes Zwischenglied zwischen dem Drama und dem „Roman" zu finden sei. Für die Darstellung seiner eigenen Schicksale in dieser Form will Cicero dem Luccejus mit umfassenden Kommentarien zur Hand sein, falls dieser sich zu dem Werk entschließt. „Kann ich das nicht von dir erreichen, so werde ich mich vielleicht gezwungen sehen etwas zu tun, was von manchen Seiten öfters getadelt wird: ich werde selbst über mich schreiben, und das doch nach dem Vorbild vieler erlauchter Männer." So erscheint die Selbstbiographie hier wieder als die untergeordnete Art, und die theoretische Forderung, in ihr die Farben diskreter aufzutragen, schmälert zudem ihren Wert. An die „Gesetze" der großen Historie — nichts Falsches sagen, nichts Wahres übergehen, der Gunst und Mißgunst keinen Raum geben[3]) — ist die Monographie sowenig wie die Selbstdarstellung gebunden und das „Ausschmücken" ist beiden wesentlich. Der Zweck, den Cicero durch die Herauslösung des ihm zukommenden Abschnitts aus dem umfassenderen Geschichtswerk erreicht wissen will, ist eben der schon theoretisch technisch fixierte Erfolg, daß die Darstellung kraft der Konzentration des Historikers auf eine Person und infolge der Gestaltung der Einzelgeschichte zu einem dramatischen Ganzen reicher und effektvoller wird.

---

1) Reitzenstein a. O. S. 90ff. Vgl. oben S. 109.
2) Reitzenstein a. O. S. 97.
3) Cicero, de orat. II, 62.

Diese Richtung der Autobiographie auf eine Behandlungsweise, die wir historischen Roman nennen, ist eine der bedeutsamsten Erscheinungen, die unsere Gattung im Altertum zu verzeichnen hat. Die romanhafte Historie, die zur idealen Darstellung von Ciceros Taten dienen soll, entspricht in der geistigen Haltung dem „großen" historischen Roman des 17. Jahrhunderts, der sich zur Spiegelung der französischen Aristokratie, der Gesellschaft der Fronde, ausbildete und die honnêtes gens mit ihren erhabenen Tugenden und Ambitionen unter durchsichtiger antiker Verkleidung in großen Situationen und tönenden Reden vorführte. Wenn damals der sogenannte griechische Roman, den wir erst aus der späteren Kaiserzeit kennen, mit Bewußtsein aufgenommen werden konnte und die äußere Form mitbestimmte, so ist das doch ein neues Zeugnis dafür, daß bei der Wirkung dieser antiken Vorbilder nicht ihre literarische Spezialität, ihr Gehalt an Liebesgeschichten, das wesentlichste war, sondern die Vermittlung der hellenistischen Traditionen, der allgemeinen dichterisch-rhetorischen Behandlung, deren Brauchbarkeit für die Idealisierung der eigenen politischen Persönlichkeit von Cicero geltend gemacht wurde. Auch die versifizierten „historischen" Bücher über sein Konsulat und das „isokrateische" Hypomnema mit den durch Plutarch erhaltenen Zügen verdeutlichen diesen Zusammenhang. Eine Erläuterung durch Kontrast wird die Beziehung der Autobiographie zu dem realistischen oder Sittenroman geben, der im beobachtenden Verstande ruht. Der persönliche Ausgangspunkt für diese Richtung der Selbstdarstellung liegt bei Cicero wohl nicht nur in der Theorie jener monographischen Gattung, sondern in seiner eigenen Redekunst; denn diese lebt in dem starken suggestiven Ausdruck der Affekte und des moralischen Gehalts, die sie in den politischen Machtkämpfen oder im bürgerlichen Rechtsstreit aus den gegebenen realen Situationen herausarbeitet, und es war ihre literarische Funktion, die lateinische Sprache zum vollendeten Organ für solche eindrucksvolle und bewegliche Schilderung des Lebens zu machen.[1]) So ist auch die erste Selbstbiographie, die nun wirklich aus echtem leidenschaftlichem Erleben und Steigern den Verlauf eines Menschenschicksals poetisch gestaltet hat, das Gedicht Gregors von Nazianz „über sein Leben", von einem großen Prediger und Rhetor, der eben von den Rede-

1) Vgl. F. Leo, die römische Lit. des Altertums. Kultur der Gegenwart I 8 S. 334.

kämpfen der Kirchenfürsten kam, geschrieben worden. — Denkt man dann an Cäsars Kommentarien, die auch wieder eine bestehende Gattung — den aus dem Generalstab Alexanders in die Literatur eingeführten sachlichen Geschichtsbericht — repräsentieren,[1]) so hat man, so vieles auch unbestimmt bleibt,[2]) doch ein ungefähres Bild von verschiedenen Richtungen, in denen sich die Autobiographie politischer Persönlichkeiten in den zwei Menschenaltern vor Augustus bewegte.

Unter den gründlich veränderten Bedingungen von Staat und Gesellschaft in der Kaiserzeit mußte die politische Selbstdarstellung sich umgestalten. Auch in den dürftigen Resten noch tritt eine solche Wandlung in einigen wesentlichen Zügen zutage, von denen sich indeß schwer sagen läßt, wie weit sie die Physiognomie der Schriften bestimmt haben. Die Träger dieser Literatur sind jetzt die Kaiser. Nur Augustus duldete noch Denkwürdigkeiten seiner Mitarbeiter und zwar ohne spezifisch höfischen Charakter: Agrippa, der ihm die Kriege geführt hat, konnte in seiner Selbstbiographie auch eine volkswirtschaftliche Idee, die Umwandlung des Lucriner Sees in einen Hafen, als selbständiges Verdienst für sich in Anspruch nehmen. Eine Verherrlichung der eigenen Ruhmestaten wagte vielleicht noch einmal in Neros Zeit ein römischer Feldherr, Domitius Corbulo: er hat mit Selbstmord geendet.[3]) So hört diese autobiographische Produktion außerhalb des kaiserlichen Hauses auf; erst aus den Machtkämpfen der Kirche wird sie wieder neu hervorgehen. Die Tatsache selbst, das zahlreiche Auftreten von Kaiser-Autobiographien, ist nicht, wie man es anzusehen pflegt, das eigentliche Problem, da die Gattung schon in der Republik

1) E. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Lit. S. 72. Vgl. oben S. 121.

2) Von der letzten autobiographischen Schrift aus dem republikanischen Kreise, der vita, die der alte Varro wohl erst nach dem Untergang des Sextus Pompejus (36), dem er mit solcher Ausdauer als Feldherr und Biograph gedient hat, abfaßte, ist nur eine zufällige Erwähnung des Titels da. Selbst die Form, in der hier neben den militärischen und politischen Erlebnissen und Ruhmesdingen die gelehrten Arbeiten und Eitelkeiten des so unglaublich fleißigen Antiquars behandelt sein mögen, muß unbestimmt bleiben, zumal ein hellenistisches Vorbild, das Varro doch wohl gehabt haben wird, nicht bekannt ist. Und auch die Frage bleibt offen, wie weit sein humanistisches oder antiquarisches Interesse an allerhand Merkwürdigkeiten naturhistorischer, geographischer oder geschichtlicher Art in der Autobiographie hat Raum finden können. — Vermutungen derart bei Ritschl, opusc. III S. 436f u. F. Münzer, Beiträge zur Quellenkritik der Naturgesch. des Plinius. 1897. S. 275ff.

3) Vgl. G. Peter, die gesch. Lit. etc. I, S. 202 ff. Doch sind auch diese Kommentarii wahrscheinlich nur edierte Feldzugs-Akten.

aufgenommen war und die Sorge der Herrscher für die Überlieferung oder Gestaltung ihres Bildes eine dauernde Quelle für die Selbstbiographie, und im Altertum zumal, ist. Spezielle Motive wie die Rücksicht auf das Totengericht, das über die Vergottung oder Verfluchung der verstorbenen Kaiser zu entscheiden hatte und in seinem Urteilsspruch durch eine Autobiographie hätte beeinflußt werden sollen,[1]) wird man daher kaum zu konstruieren brauchen. Und auch die tendenziöse Darstellung, das Verschweigen, Verschleiern, Verkehren mißliebiger Tatsachen, das ja von einem höher gerichteten, überlegenen Willen bestimmt sein kann, ist noch nicht das Charakteristische; sind doch all diese Selbstbiographien ihrem Wesen nach nicht Geschichtswerke. Das Merkwürdige ist vielmehr die, man möchte schlechtweg sagen unkönigliche, Haltung dieser Schriften, die jedenfalls, soviel die Fragmente sehen lassen, derart war, daß geringfügige und familiäre Dinge darin Raum hatten.

Die antike Selbstdarstellung, wie sie auf Idealisierung gerichtet war, erreichte diese Absicht durch Ausschaltung des Kleinpersönlichen, Partikularen und durch entsprechende Vergrößerung der Vorzüge zu einer allgemeinen Norm. Wenn bei den römischen Kaisern eine Tradition der Selbstbiographie bestand, so möchte man erwarten, daß hier eine große Form sich ausbildete, in der das Herrscherideal, das die Interpretation des eigenen Lebens bestimmte, mit der Selbstsicherheit und Geschlossenheit einer positiven Machtäußerung hingestellt werden konnte. Demgegenüber zeigen die erhaltenen Bruchstücke nichts von großem Stil und nicht die imponierende Überlegenheit im Ausdruck des Selbstgefühls, sondern eine Angleichung der Darstellung an das moralische Maß, das in der öffentlichen Meinung die vulgären Urteile zu beherrschen pflegt. Es ist hie und da eine Nähe an die Durchschnittswirklichkeit. Sie mag von den Hoftagebüchern herkommen und es ist zu vermuten, daß die an den hellenistischen Höfen gediehene Memoirenart einwirkte. Die gemeinsamen Menschlichkeiten, die eine annehmliche Verbindung zwischen Herrscher und Volk herstellen, treten nun in Selbstdarstellungen der Weltbeherrscher neben den Aktionen in Politik und Kriegführung auf, und man spürt hier mehr als je bisher etwas von dem eigentümlichen Geist der Memoiren — Memoiren im engeren Sinne des Worts —, die doch

1) J. Plew, Quellenunters. zur Gesch. des Kaisers Hadrian S. 119f.

sonst ihre Vertreter nicht an den herrschenden Persönlichkeiten selbst, sondern in der geringeren höfischen Umgebung derselben zu haben pflegen. Ob nicht trotzdem das Gesamtbild ein stolzes würdevolles Ansehn hatte, wie das bei den Autobiographien der Spanier, die überhaupt in ihrer großen Epoche vielfach den Vergleich mit den Römern der Kaiserzeit aufdrängen, bei allem Realismus der kleinsten Dinge der Fall ist, läßt sich bei der Unmöglichkeit einer Totalanschauung nicht beurteilen.

Gewiß wird man auch diese sechs oder sieben Kaiser-Autobiographien[1]) nicht so als eine Masse zu betrachten haben, obwohl das Vorbild des Augustus sicher einen bestimmenden Einfluß übte. Selbst die spärlichen Nachrichten, die wir über ihren Umfang und ihr schriftstellerisches Aussehen haben, deuten auf eine Verschiedenheit. Die Selbstbiographie des Augustus, von der die ausschließliche Behandlung „der eigenen und nicht anderer Taten" ausdrücklich hervorgehoben wird (fr. 14) und die nur bis zum kantabrischen Krieg d. h. bis zur definitiven Begründung seiner Stellung führte, wohl auch um diese Zeit (25 v. Chr.), noch vor seinem 40. Jahre, im Verfolg einer langwierigen Krankheit abgeschlossen ist,[2]) umfaßte 13 Bücher. Daß der Kaiser, an dessen Schreibweise der gewählte ungesuchte Ausdruck, der mehr auf Klarheit und Verständlichkeit als auf Glätte und Gefälligkeit ging, gerühmt wird,[3]) die üblichen Kunstmittel der Historie nicht verschmäht hat, zeigen noch die fingierten und geschickt arrangierten Reden, in denen er die Motive des perusinischen Bürgerkriegs in der geschichtlichen Situation dargestellt hat, in der er als Sieger die würdevolle Ergebung des L. Antonius entgegennahm.[4]) So erscheint auch seine Autobiographie bei Sueton unter den literarischen Produkten, von denen Augustus manches in vertrautem Kreise „wie in einem Hörsaal" vortrug[5]) — eine rhetorische Färbung, die wieder für die nuancierte Bedeutung des Wortes Hypomnema spricht, mit dem all diese Schriften de vita sua in den griechischen Anführungen bezeichnet werden. Dagegen heißt es von Tiberius, daß er sein Leben „summarisch und kurz" geschrieben habe; diese Autobiographie soll die Hauptlektüre Domitians gewesen sein. Die gewählte Diktion wird

1) Vgl. H. Peter, a. a. O. I 372 ff., 297 ff. Auch J. Plew a. a. O. S. 107 ff.
2) Gardthausen, Augustus I S. 686.
3) Sueton, Aug. 86.
4) fr. 11. vgl. Peter a. a. O. S. 372 Anm.
5) Sueton, Aug. 85.

dann wieder und zwar im Kontrast zu der Unangemessenheit (inepte) des Inhalts an Claudius' 8 Büchern über das eigene Leben hervorgehoben; bei Hadrian (um 135) läßt die Veröffentlichung unter dem Namen eines Freigelassenen wohl auch auf die literarische Haltung schließen, und bei Septimius Severus (nach 197), wo der vollere Titel „über das private und öffentliche Leben" gegeben wird, ist direkt von dem „Schmuck" der Darstellung, der ebenso groß wie ihre Glaubwürdigkeit sei, die Rede. Agrippina, die, obwohl sie nur 44 Jahre alt wurde, ihre Memoiren geschrieben hat, bringt eine weitere Nuance bei: das Eingehen auf die Familiengeschichte; Tacitus erwähnt, daß sie „ihr Leben und das Geschick (casus) der Ihrigen der Nachwelt erzählt" habe. Aber eine größere Zahl sicher bezeugter Zitate — d. h. mehr als eins oder zwei — haben wir nur von Augustus, Hadrian und Septimius Severus; die Gleichförmigkeiten, die dabei hervortreten, mögen zum guten Teil auf Rechnung der Berichterstatter und ihres engen Gesichtskreises kommen; man kann indes nur versuchen, an dem Vorhandenen die gemeinsamen Züge herauszuheben, in denen sich das Eindringen neuer Momente bemerkbar macht.

Private Angelegenheiten mit moralischer Orientierung erscheinen gleich in der so ausführlichen Selbstbiographie des Augustus. In der chronologisch fortschreitenden[1]) Erzählung war nicht nur die Abstammung, die bei einem Römer mit prägnanter Bedeutung voransteht, mitgeteilt, und zwar mit der wahrheitsgemäßen Angabe, daß sein Vater dem Ritterstand angehörte, sondern es wurden auch Dinge wie die Scheidung von Scribonia berührt, und der Kaiser hat diese Affäre, bei der einmal nicht die Politik sondern wirkliche Liebe zu einer andern Frau im Spiele war, aufs Moralische gestellt und für seinen schroffen Entschluß zur Ehetrennung ein Motiv angeführt: seinen „Überdruß an der Verkehrtheit der Sitten" seiner bisherigen Gemahlin. Diese merkwürdige Art sich öffentlich bloßzustellen, ist nicht vereinzelt, sondern es ist darin Methode: die politische Methode, mit der

1) Vgl. Plew, Quellenuntersuchungen S. 109. Der Nachweis war wesentlich, solange man mit Nissen — Rhein. Mus. N. F. XLI S. 481 ff. — die systematische Anordnung des Monumentum Ancyranum als maßgebend für die Kaiserbiographie, von Suetons Augustus an, betrachten konnte. Der Tatenbericht des Augustus hat nicht diese Stellung in der literarischen Entwicklung: die Form Suetons stammt aus der hellenistischen Literatur, als eine der Formen der literarischen Biographie vgl. Leo, die griech.-röm. Biographie.

Augustus skandalöse Vorkommnisse aus dem Kaiserhause vor dem Senat als der mitregierenden Körperschaft und Publikationsstelle zugleich in offizieller Beleuchtung preisgegeben hat, einen Bericht über die Ausschweifungen seiner Tochter verlesen ließ oder einen seiner Enkel, um dessen Verbannung es sich handelte, als ein Schreckbild von rohem Wesen abschilderte.[1]) Eine Mischung von Hofluft und antik bürgerlichem Freilicht, die für die Färbung der Autobiographie wichtig gewesen sein muß. Das einzige Fragment, das von Agrippina — durch Tacitus — erhalten ist, führt in die intime Familiengeschichte. Es ist eine Szene, die ihre Mutter, die Witwe des Germanicus, dem Kaiser Tiberius macht: krank, erbittert, weinend und flehend dringt diese in ihn, er möge ihrer unverbrauchten Jugend einen zweiten Gemahl gönnen; Tiberius läßt sie ohne Antwort stehen. Fürstlichen Damen kam also die Förderung der Memoirengattung auch im Altertum zu, und man mag an die in der neueren Zeit Epoche machenden Memoiren der Marguerite von Valois, der geschiedenen Gattin König Heinrich IV, denken, die auch in der Verbannung vom Hofe schrieb. Und nun weiter in dieser Richtung. Hadrian, der in seiner vita[2]) dem herrschenden Vorurteil[3]) gemäß seine spanische Abkunft verleugnete, hat darin auch von seiner früheren Trunksucht gehandelt und zwar wieder mit der unfreien Angabe von Gründen: er habe sich dem Wein nur aus Willfährigkeit gegen Trajan ergeben, der ihn denn auch reich dafür belohnt habe. Von Septimius Severus heißt es, daß er in seiner sonst glaubwürdigen Autobiographie „sich wegen des Lasters der Grausamkeit entschuldigt" habe. Bei Kaiser Claudius ist es nicht ausgeschlossen, daß seine 8 Bücher Selbstbiographie mit ihrem nach Suetons Anschauung läppischen Inhalt, ähnlich wie es bei Ptolemaios Energetes II zu sehen war, Ab-

1) Sueton 65. Cass. Dio 55. 20, 14. Seneca de benef. 6, 32. Tacitus Ann. I, 6. Vgl. Peter a. a. O. I, S. 355f. Analog ist es, wenn Augustus, wie Sueton mitteilt (64), „die Erziehung seiner Tochter und seiner Enkelinnen so einrichtete, daß er sie sogar an die Wollarbeit gewöhnte und ihnen verbot etwas zu sagen oder zu tun, was nicht vor der Öffentlichkeit erscheinen und im Tagebuch — oder im 'Staatsanzeiger', vgl. Wilcken a. O. S. 116 — vermeldet werden könnte."

2) Eine sichere Aussonderung der aus dieser Autobiographie stammenden Stellen in Spartians Vita Hadriani wird zu gewinnen sein, da diese Stellen sich „durch das Fehlen des Satzschlusses scharf abheben": v. Winterfeld, Ziele u. Aufgaben der mittelalt. Philologie, Verh. der 47. Vers. deutscher Philol. u. Schulm. 1904. S. 18.

3) Vgl. darüber Peter a. a. O. I S. 298ff.

schweifungen enthielten über Hofzwerge, kostbare Tische aus Citrusholz, arabische Wunderbäume, einen neugeborenen Kentauren.[1]) Das Seltsamste derart findet sich unter den Fragmenten (19) aus Augustus' vita: ein ausführliches, genaues Rezept, ein Hausmittel gegen Trübung der Augen; „diese Komposition ist aus den Kommentarien des Kaisers Augustus ausgeschrieben, der sie mit Vorliebe für sich selbst brauchte und sie allen anempfahl". Man möchte vermuten, daß das bloße Reklame des Medizinbuches sei. Aber eine Analogie bietet die Lebensgeschichte eines spanischen Granden, die sich zum überwiegenden Teil im Stil der antiken Historie in politischen Affären und höfischen Kreisen bewegt und unter den bunten Mitteilungen fürs Wohl der Seele, Ehre und Leiblichkeit auch ein Mittel zur Heilung von Zahnschmerzen beibringt.[2]) Dieser Kleinheit der menschlichen Sphäre entspricht die Behandlung der anderen Personen. Kein überlegenes Verschweigen oder Verkehren der Tatsachen und kräftiges Abschieben von Gewalttaten, kein einfaches Brandmarken von Nebenbuhlern als Empörern scheint die Regel gewesen zu sein. Vielmehr wird eine komplizierte Motivation zur Rechtfertigung und Verleumdung in Bewegung gesetzt und man sieht noch hie und da die Häufung von Eigenschaften, „Ruhmsucht, Verlogenheit, schimpfliche Sitten", „schändlich, bösartig, ruchlos, ehrlos, lüstern, ausschweifend".[3])

Am deutlichsten aber spricht die Handhabung der göttlichen Vorzeichen. Sie sind aus Augustus' vita in größerer Zahl überliefert.[4]) Hier, wo ein Mittel gegeben war, die eigene Person und Herrscherstellung durch die Kraft der religiösen Phantasie zu erhöhen und das Gefühl von Notwendigkeit und Schicksalszusammenhang, das einem königlichen Willen wohl ansteht, in Form zu bringen, überwiegt doch der verstandesmäßige Aberglaube, der sich in den Grenzen der staatserhaltenden Orthodoxie, der restaurierten nationalen Religion hält, um die göttliche Fürsorge, die Prädestination und Sanktion der Herrschaft plausibel zu machen. Ein Ausdruck davon ist die abstrakte Dürftigkeit der Erfindung in den Bildern, die nur ins Große gehen, wo altes volkstümliches oder literarisches

1) Zu den Fragmenten vgl. auch Münzer, Beitr. z. Quellenkritik etc. S. 391 f.

2) Libro de la vida y costumbres de Don Alonso Enriquez de Guzman, Caballero noble desbaratado. Vgl. unten Bd. II.

3) Sept. Severus fr. 2, 5. Augustus fr. 11 (dazu Plew a. a. O. S. 115 ff.) 6. 7. 15. 9 u. a.

4) Vgl. zu den Fragmenten Plew a. a. O. S. 111 ff.

Gut von Wunderzeichen oder gewaltige Naturerscheinungen zur Hand sind, wie der Komet vom Jahre 44, der als Zeichen von Cäsars Eintritt in die Götterwelt von Augustus auch in seiner Selbstbiographie behandelt ist. Man mag diese zurechtgemachte Art nach einer der Traumerscheinungen beurteilen, die zu den vielen Omina seiner künftigen Größe gehört und bei der Augustus sichtlich Erfinder ist: ein Jüngling wird an einer goldenen Kette vom Himmel zum Kapitol herabgelassen und erhält dort von Jupiter die Zügel eingehändigt; Cicero soll das geträumt und beim ersten Anblick Oktavians jenen Jüngling in ihm wiedererkannt haben. Oder ein Siegesvorzeichen im Seekrieg: Augustus wandelt am Ufer, da springt ein Fisch aus dem Meer und liegt ihm zu Füßen. Bei Severus, der alle auf seine Erhebung deutenden Träume, Orakel, Prophezeiungen in seiner Selbstbiographie aufgeführt hat, hat das überlieferte Hauptvorzeichen, wieder ein Traumbild, einen militärischen Anstrich: ein großes edles königlich geschmücktes Roß trägt den Kaiser Pertinax durch die Via Sacra, grade vor dem Markte wirft es ihn ab und nimmt statt seiner den abseits stehenden Severus auf den Rücken, sodaß dieser stolz und fest mitten auf dem Forum über die Menge aufragt. Charakteristisch ist aber vor allem die Art wie die großen Züge des Schicksals verwischt werden durch Aufnahme von Geringfügigkeiten des Alltags unter die mitzuteilenden Vorbedeutungen. Augustus fand es in seiner vita erwähnenswert, daß er an einem kritischen Tage den linken Schuh zuerst angezogen hatte: eine Warnung vor einer Soldatenmeuterei, die lebensgefährlich für ihn wurde. Agrippina teilte von der Geburt ihres Sohnes Nero die unglückverheißende Einzelheit mit, daß er in Fußlage auf die Welt gekommen sei. Hadrian führte als ein Omen für seine Thronbesteigung an, daß er einmal früher als Volkstribun eine Art Mantel, den diese Beamten im Regen zu tragen pflegten, verloren habe: Kaiser trugen solch Gewand nie.

Der Traum, der die Zeichen erfand, hat doch auch wirklich dichten können, nur daß ihm solche Kraft nicht aus dem Vollgefühl des Selbst kam, sondern aus Schrecken und Erschütterungen. Nero nach dem Muttermorde sah, wie die Erde im Beben sich auftat und die Seelen all derer, die er ermordet, heraufstiegen und auf ihn eindrangen.

3.

„Das erste Prinzip heroischer Handlungen ist der glückliche Instinkt, welcher den Menschen den Wunsch einflößt, eine gute Reputation zu genießen". Das sind Worte Friedrichs des Großen. Der König hat für den Mangel an Haltung bei der Vertretung der politischen Interessen vor der Öffentlichkeit die schärfsten Ausdrücke gehabt: „es genüge für die Herrscher, ihre Streitigkeiten mit den Waffen zum Austrag zu bringen, ohne sich vor der Welt durch Schriften zu prostituieren, die für die Hallen, nicht für die Throne paßten". Die Selbstdarstellung von Herrschern, von Männern der Tat, die durch die Wucht des Gegenstandes allein schon getragen scheint, bedarf doch mehr als andere Arten der Selbstbiographie einer zusammenhaltenden Seelenverfassung, wo der handelnde Mensch, herausgehoben aus den Zweckbeziehungen des Tages, mit seinem starken Willen allein ist, daß er ihn von innen gestalte. Mannigfach sind hier die Wege, und oftmals ist ein groß angelegtes Werk durch die Organisation der königlichen Schriftstellerei zu keiner entsprechenden Durchführung gelangt. Durch Bismarcks Gedanken und Erinnerungen ist uns allen gegenwärtig, wie der Held unserer Zeiten in freier natürlicher Rede die Macht seiner Persönlichkeit zum Ausdruck brachte. Beispiele literarischer Stilisierung gibt Retz, dessen geniale Selbstbiographie aus Corneilles Tragödie schöpfte, oder Maximilian I, der die Formen der Ritterdichtung sich anzupassen unternahm. Friedrich selbst griff in seinen „Memoiren" zur großen historischen Kunst, zur philosophischen Durchdringung des Systems der geschichtlichen Kräfte. In Richelieus Memoiren und in seinem politischen Testament vor allem ist es die Richtung eines mächtigen entschiedenen politischen Verstandes auf Verfestigung der Lebensarbeit in allgemeinen Grundsätzen und Regeln des Handelns, die das Fortwirken des eigenen Herrscherwillens in der künftigen Leitung des Staates sichern sollen: sein Schatten, so sagt er, soll erscheinen und tätig bleiben, die Worte seines 'Testaments', untrüglich wie man im Tode spricht, sollen zeitlos, von jenseits des Lebens kommend, ewig lebendige Macht gewinnen. Andersartige Mittel sind uns bei den orientalischen Machthabern begegnet, ein fester Bestand von imponierenden Formeln oder die Aufrichtung mächtiger Bauten, die Verbindung mit der monumentalen Kunst, zu der nach der jeweils herrschenden Gesinnung der lapidare Stil des Tatenberichtes von Darius oder

der Prunk tönender Worte wie bei jenem Antiochos von Kommagene sich fügte. Bei den römischen Staatsmännern der voraugusteischen Zeit erschien die Selbstbiographie in verschiedenen Formen, die aus der bewußten Gestaltung der moralischen Persönlichkeit, aus der Beziehung des Machtwillens auf Göttergunst und Schicksal oder durch den literarischen Stil Größe empfingen oder doch erstrebten. Und wenn nun die buchmäßigen Kaiser-Autobiographien — Fetzen, die immer, und auch noch so vorsichtig angefaßt, so leicht verzerrt werden, — keine feste Gestalt zeigen wollten, so haben wir doch das eine überragende Monument, das in ruhiger Majestät dasteht, die Römergröße eines Imperators, der in der höchsten Machtfülle lebte, mit den eigenen Worten des Herrschers zu verkünden: den Tatenbericht des Augustus.

Abseits von dem Lärm des Tages, draußen vor der Stadt am Rande des Marsfeldes, das von Augustus und Agrippa zum prächtigsten Teile Roms gemacht war, waren an geweihter Stätte diese Res gestae aufgerichtet. Dort hatte der Kaiser sich und seinem Hause, schon vierzig Jahre vor seinem Tode, bald nach seiner Heimkehr aus dem Orient, ein Monumentalgrab erbaut: aus einer hohen Rundmauer von Marmorquadern, die die Grabkammern barg, einen Raum umgrenzend, der nach Goethes Schätzung vier- bis fünftausend Menschen fassen kann, erhob sich in mählicher Verjüngung der Erdhügel, bis zur Spitze mit Cypressen besetzt und gekrönt von einer ehernen Kolossalstatue des Herrschers; vor dem Bau ragten zwei über 40 Fuß hohe granitne Obelisken, die der Eroberer Ägyptens heimgebracht hatte.[1]) Er der ständig kränkelnd und den Tod vor Augen doch ein so hohes Alter erreichte, hatte hier selbst seine Söhne und Thronfolger beigesetzt, Marcellus, Agrippa, Drusus, Gajus und Lucius Cäsar, und dem einen oder andern die Inschrift für die Grabesurne gedichtet oder auch ein ausführlicheres Ehrenverzeichnis an der Außenwand des Baues angebracht.[2]) Nun stand seiner letztwilligen Verfügung gemäß auf den Binnenflächen der beiden Torpfeiler, die sein Mausoleum gegen die Stadt hin öffneten, sein eigner Tatenbericht, in je drei etwa fünfzigzeiligen Kolumnen in die breiten ehernen Bekleidungen eingegraben. Das Dokument, an dem er seit längerer Zeit gearbeitet

---

1) Gardthausen, Augustus I S. 980f. 1276ff. II S. 863ff.

2) Bormann, Bemerkgn. zum schriftl. Nachlaß des Kaisers Augustus, Marburger Rektoratsschrift 1884. S. 6.

und immer wieder nachgetragen hatte,[1]) war von ihm in seinem Todesjahre abgeschlossen und an einem heiligsten Orte Roms, bei den vestalischen Jungfrauen, deponiert worden, zusammen mit den andern eigenhändigen Urkunden, die seine Bestimmungen für den Fall seines Todes enthielten und ebenso wie die Res gestae nach seinem Ableben im Senat eröffnet und verlesen wurden: ein eingehendes Regulativ für seine solenne Bestattung, ein bürgerliches Testament, ein geschäftlicher Rechenschaftsbericht über den Bestand der Kassen und Truppen, und vielleicht gesondert davon noch eine Art von politischem Testament, das allgemeine Grundsätze seiner Regierung für den nachfolgenden Regenten regelhaft vortrug.[2]) Das Erscheinen des Tatenberichts in einem solchen Zusammenhange sagt uns direkt, daß es mit zu den letzten Willensäußerungen des Herrschers gehörte, die Züge seines Bildes festzulegen, wie sie im Andenken der Nachwelt lebendig bleiben sollten. Die Form, die er für die Veröffentlichung verfügte — nicht Buch oder selbständige Aufstellung, sondern die Verbindung mit dem Mausoleum — gab den geschriebenen Worten einen geschlossenen Hintergrund, der für ihren Eindruck nicht bloß die feierliche Wucht der monumentalen Anlage, sondern die konkreten religiösen Vorstellungen ausschöpfte, die sich um den Namen Augustus und um die Idee seines unvergänglichen Daseins sammelten.

Das Thronen der Worte, das eine große Architektur zum massiven Träger verlangte, war eine feststehende Ausdrucksform orientalischer Herrschermacht gewesen. Mommsen schon hat hervorgehoben, daß die orientalischen Königsinschriften und zumal die des Darius die einzige Analogie bieten, entsprechend der Einwirkung des durch hellenischen Einfluß temperierten orientalischen Regiments auf die Umgestaltung des römischen Staatswesens zur augusteischen Verfassung, zum persönlichen Regiment des ersten Staatsbürgers.[3]) Dann aber waren in dem Umkreis dieser Stätte jene altrömischen religiösen Ideen gegenwärtig, die in der Begräbniszeremonie selber die Überwindung des Todes durch die geschichtliche Fortdauer zum Ausdruck brachten. Nahe bei dem Mausoleum, mit ihm zusammengeschlossen durch eine Parkanlage, war der Verbrennungsplatz zu sehen, den Augustus errichtet hatte; dorthin

1) Monum. Ancyranum ed. Mommsen[2] p. IV sq. Vgl. Gardthausen a. O. S. 1290ff.

2) Gardthausen a. O. I S. 1272f.

3) Mommsen, Der Rechenschaftsbericht des Augustus. Sybels Histor. Zeitschr. N. F. 21 (1887) S. 385.

hatte sich, kraft seines letzten Willens, der Leichenzug vom Forum her bewegt, voran die Prozession der Ahnen in endloser Reihe, all die geschichtlichen Gestalten vom Forum des Augustus in wirklicher Aktion, Romulus auch unter ihnen, während Cäsar, sein Vater, als Gott unter den Götterbildern zu erscheinen hatte. Bis dann der Scheiterhaufen aufflammte und der Adler, der in ihm gefangen war, befreit gen Himmel emporstieg. Auf die Beisetzung war die Apotheose durch Senatsbeschluß erfolgt, die Erklärung des Augustus zum Reichsgott. So trug sein Tatenbericht vor dem Mausoleum, der dann auch in schon vorher bestehenden Augustus- und Roma-Tempeln in der Provinz, in kleinasiatischen Städten, sich findet, die von Tiberius redigierte Überschrift: 'Die Taten des Gottes Augustus, durch die er die Welt dem Imperium des römischen Volkes unterworfen hat, und seine Aufwendungen für Staat und Volk der Römer'. Wie auch Augustus persönlich zu der Idee seiner Vergottung gestanden haben mag, die keine so romantische Glaubenssache war, sondern ein aus dem Zusammengehen von Politik und Religion zu begreifender kultischer Ausdruck der tatsächlichen, geschichtlichen Funktion, in der der Beherrscher und Organisator des Reichs gewirkt hatte und fortwirken sollte — jedenfalls war eine solche Erhöhung etwas für den Kaiser Vorauszusehendes, nachdem er schon bei Lebzeiten göttliche Ehren auch von römischen Bürgern, die beim Gotte Augustus zu schwören hatten, entgegengenommen und gefordert hatte und nur in Rom selbst bei Lebzeiten keinen Tempel, sondern nur die Ehren eines Heros wollte.[1]) In den Worten der Res gestae, die für Rom bestimmt waren, ist nicht die Sprache eines Gottes und nichts von Gottesgnaden und Einbeziehung in eine Welt, die höher wäre als die menschlicher Aktivität: es ist eine einzig dastehende Positivität der Selbstanschauung, die die nackten Tatsachen rein als solche bündig hinstellt, und das Selbstgefühl ruht, wie es sich bewußt nach außen kundgibt, fest in sich selbst, in der Behauptung der eigenen Willenskraft, deren Größe keiner Steigerung bedarf und deren Beherrschtheit jedes Übermaß abweist; die Ordnung, von der sich die Herrschermacht ihr legitimes Walten verbürgen läßt, ist nicht ein eigenes göttliches Recht, sondern die geschichtliche Verfassung des Römerstaates, und die Höhe, an der die eigene Gestalt gemessen wird, ist bestimmt durch die nationalen Tradi-

1) Vgl. Gardthausen I S. 1276f., 1345f.

tionen, der Väter Brauch und Mannesart. Aber man muß jenen Glauben, der doch lebendig und populär war und einen Menschen wegen übermenschlicher Taten zum Heros und zum Gott erhob, in Rechnung ziehen, um die äußere Nähe an Tod und Grab, in der das Monument zu wirken bestimmt war, nicht nach gutbürgerlicher Norm aufzunehmen. Eine Deutung, für welche Zweck und Wesen des Denkmals darin beschlossen ist, daß es, ein Zubehör des Mausoleums, dem Kaiser als Grabschrift dienen sollte, erscheint ebenso wie die Zurückführung auf eine negative rechtfertigende Stellung nach der Art von Memoiren als eine Verkleinerung.[1]) Und geht es dabei nur um die literarhistorische Spezialfrage nach der Inschriftenklasse, der die in Erz eingegrabene Urkunde zuzuweisen sei, so wird man für die individuelle Ausgestaltung, die hier ein permanent wirksames Motiv der Selbstdarstellung bei einem großen Herrscher gefunden hat, keine übergeordnete Kategorie finden können;[2]) ist doch die Autobiographie überhaupt eine nicht durch die Form festgelegte Gattung, und grade da, wo sie mit Notwendigkeit und Größe entsteht, erzeugt sie sich eine eigene Form. Etwas anderes ist die Bedeutung des Ortes, der natürlich und herkömmlich der Erinnerung geweiht war und das selbständige Denkmal in einen festen, absichtvoll gewählten Rahmen bringt. Aus dem tiefen Schweigen, welches Tod und Verklärung umgibt, aus der Zeitlosigkeit selber, die vom Moment des Sterbens nur die Verbürgung untrüglicher Rede zurückbehält, kommen die Worte des Augustus hervor, daß sie, wie von einem Gegenwärtigen gesprochen, ohne Vorrede anheben: Neunzehn Jahre alt habe ich ... dem Vaterland die Freiheit wiedergebracht.

So ist auch der Stil der Darstellung. Nicht, wie man immer wieder sagt,[3]) vor der plebs Romana, vor der großen Masse der hauptstädtischen Bevölkerung, sondern im Angesicht der Ewigkeit legt Augustus Rechenschaft ab. Daß eine solche Höhenlage der Selbstauffassung nicht dazu führt, die innere Verfassung des Menschen, der sich der Gottheit nahe fühlt, bloßzulegen, das kommt nicht durch eine tendenziöse Orientierung an der öffentlichen Meinung und ihren Wünschen, sondern eben durch jene positive

1) Die verschiedenen Ausdeutungen sind zusammengestellt bei Gardthausen I S. 1288 ff.

2) Vgl. O. Hirschfeld, Wiener Studien VII (1885) S. 174.

3) Im Verfolg von Mommsen, Monum. Ancyr.[2] p. VI. Anders schon Nissen Rhein. Mus. N. F. LXI, S. 486 f. und v. Wilamowitz, Hermes 21.

Haltung: die geschichtlichen Tatsachen haben das Wort, das persönlich Menschliche, das als undurchdringliche Energie dahinter steht, bleibt verschlossen, wie es denn nur das einsame Ich angeht. Das Bewußtsein des Vollbrachten, die Ordnung des Staates, die er in seiner langen Regierung zur Rettung des Römertums und zum Segen der Welt durchgeführt hat, das gibt die Grundlage, auf der die moralisch oder persönlich angesehen so diskrepanten Taten sich einheitlich zusammenschließen. Darin liegt die Wahrheit des Berichts; sie ist nicht historisch in dem Sinne, daß die Dinge so wie sie gewesen und geworden sind wiedergegeben werden — autobiographische Dokumente haben fast niemals einen derartigen Wahrheitswert — sondern in einem praktischen Verstande. Der in der persönlichen und staatlichen Entwicklung errungene Stand der Dinge, der die Zukunft Roms bestimmen soll, läßt alles, was von egoistischen Mitteln und Usurpationen, von Schrecken und Blutgerichten an den Taten haftet, als ohnmächtige Schatten weit hinter sich. Es handelt sich um die dauernden Wirklichkeiten, die die Geschichte bewähren wird, und von diesem überlegenen Bewußtsein aus wird die Vergangenheit nicht reproduziert sondern noch einmal durchlebt und gestaltet.

Hier haben subjektive Momente keinen Raum, äußere biographische Angaben so wenig wie das stoische Pflichtleben oder das persönliche Machtgefühl des Herrschers. Augustus nennt nicht seinen Namen und nicht den von Vater und Mutter, er beginnt nicht mit Geburt oder Adoption, sondern mit seinen ersten politischen Erfolgen und er nivelliert die übergeordneten Befugnisse, kraft deren er das Regiment geführt hat. Nicht die Art der Hervorbringung, sondern allein die Wirkungen will er festhalten. Ebenso kommen die andern Personen nicht mit ihren eigenwilligen Bestrebungen vor, und ihre Namen werden nicht genannt; er spricht von ihnen nur in allgemein gehaltenen, aber entschiedenen Wendungen, die von den jeweiligen politischen Situationen das allein sichtbar machen, was für die endgiltige Gestaltung der Dinge wesentlich ist, sodaß die Sache des Vaterlandes immer vor Augen steht. Seine Feinde und Rivalen in den Bürgerkriegen deutet er, wo die Erwähnung unumgänglich ist, durchweg nur so unpersönlich an, daß sie als Träger von Gegenwirkungen bezeichnet sind — etwa: „der, mit dem ich Krieg geführt hatte“ — oder daß eine Tat, die ins menschliche oder nationale Gefühl einschneidet, ins Gedächtnis gebohrt wird, ohne durch den Klang der Namen das Bild der Täter

selber zu erwecken: „die, die meinen Vater ermordet haben", „die die Staatsordnung durch Parteiherrschaft unterdrückt hatten", „der Tempel geplündert und ihre Schätze in privatem Besitz hatte"; oder noch knapper eine subordiniert eingefügte Bemerkung: „als schon den größten Teil unserer östlichen Provinzen die Könige — d. h. Kleopatra und ihre Söhne — besaßen", oder, ganz ohne Nebensatz, der schwere Krieg mit Sextus Pompejus: „das Meer habe ich von den Seeräubern gereinigt." Wenn es sonst üblich ist, die Rivalen als Empörer und Reichsfeinde direkt zu brandmarken, so wird hier von Augustus bei dem Entscheidungskampf von Actium nur das Positive herausgehoben, wie „ganz Italien" ihn zum Führer wählte und sich um seine Fahnen scharte. Von all der harten gewalttätigen Arbeit, die er bei der Erkämpfung seiner Alleinherrschaft hatte, bleibt nichts, auch nichts von Rancune, zurück, und nur in der Bewertung der Sachen spricht sich die Überlegenheit aus. Ebensowenig führt der Kaiser die Personen, die zu seiner Regierung mitwirkten, auf, wie Darius die Namen seiner Getreuen an den Schluß seiner Inschrift fügte, sondern statt der moralischen Relation von Mensch zu Mensch wird das Funktionieren der staatserhaltenden Organe herausgearbeitet. Der Senat, immer mit Würde genannt, tritt nur als Körperschaft auf, nie ein einzelnes Mitglied. Senat und Volk erscheinen selbst in jenen gewalttätigen Zeiten vor der Begründung des Prinzipats als entscheidende Faktoren, die ihm seine Machtstellung sanktionieren: nicht als ob er sich hätte rechtfertigen müssen, daß er kein Usurpator gewesen, und als ob er Phrasen machte, sondern die Verfassung, wie sie gegenwärtig Bestand hatte und dauernden Bestand haben sollte, kann Gehalt und Kraft an die früheren Formen zurückgeben. Und wie diese Staatsordnung, die er gestaltet hat und nun in seiner Person darstellt, ihren eigensten Willen und echt römischen Gedanken hatte in der möglichst weiten Erhaltung der Kontinuität mit den langsam in geschichtlichem Werden entstandenen Institutionen der Republik, in denen die nationale virtus gewachsen war und wieder fruchtbar gemacht werden sollte, als der feste Kern, der in der unvermeidlichen Entwicklung zum Weltreich dauert und dominiert:[1]) so steht der Tatenbericht für die ewige Stadt da, so spricht Augustus als der princeps der Republik und nicht als der Imperator, der das Reichs-

1) Vgl. Ed. Meyer, Kaiser Augustus. Histor. Zeitschr. 91. N. F. 55. (1903). S. 405ff.

regiment führt. Er beschränkt die Aufzählung der Wohltaten, die ihm die Welt verdankt, auf das, was er den Römern gegeben hat, und stellt seine stolzesten Worte auf das angestammte Ethos, auf das Vorbild der Väter, das er wiederbringt und höher führt, und auf die Wucht der Persönlichkeit, in der allein seine Herrscherwürde gegründet ist.

Hier ist Stil ohne Phantasie und Leidenschaft. Was nur durch direktes Eingreifen und Umgestalten möglich scheint, die Durchdringung der Vergangenheit mit der einheitlichen Auffassung, die in dem gegenwärtigen Leben des Autors ihre wesentliche Wahrheit hat, das wird hier scheinbar ohne alle Mittel durch die nüchterne knappe Sachlichkeit, durch die imperatoria brevitas erreicht. Die Sachen sind so massiv, daß sie den lapidaren Ausdruck fordern. Aber dieser holt die Kraft doch erst heraus. Concis, bezeichnend, eigentlich, auch hart zuweilen, ohne Superlative, spart er die Worte, daß kein Zuviel oder Zuwenig die Objektivität verletze. Alles ist Nerv, sicherer bewußter Wille, klarer männlicher Verstand. Wo der Bericht ins einzelne gehen muß, wie bei den Geldschenkungen gibt er Zahlen, genau bis auf den Denar, daß die Dimensionen seiner Taten auch quantitativ scharf umrissen sind. Da der Körper des Werks in den nationalen Traditionen ruht, kann die Größe des Geleisteten als etwas qualitativ nicht Unterschiedenes durchweg an der geschichtlichen Vergangenheit gemessen werden, durch bedeutende Hervorhebung dessen, was er zuerst oder er allein unter den Römern vollbracht hat.

Eine einfache Massengliederung hält die Tatsachen zusammen. Nicht die chronologische Abfolge bildet das Grundgerüst und keine direkten Verbindungsmittel, Übergänge u. dgl., sind angewandt, selten auch nur ein danach oder deshalb. Aber es ist auch nicht ein bloßes Register mit den gesonderten Rubriken: Ehren, Aufwendungen, Kriegserfolge, unter die die Fakta, mit genauen Zeitangaben ausgestattet, sich von selbst einstellten, sodaß die Komposition nur in dem Nebeneinander dieser Rubriken und der in jeder derselben beobachteten Ordnung nach Zeitfolge und teilweiser Zusammenstellung sachlich zusammengehöriger Ereignisse bestünde.[1]) Sie gleicht vielmehr einem Gefüge, in dem die Steine und Blöcke

1) Man hat doch wirklich sich darüber wundern können, daß die am allgemeinsten sprechenden Auszeichnungen — Augustus, pater patriae etc. — am Schluß stehen und an Verbesserung der Überlieferung durch Zurückstellung dieser Ehrungen unter den cursus honorum gedacht, der eben den ersten Teil ausmacht!

sich durch ihre verschiedene Schwere gegenseitig halten und so ein Ganzes darstellen. Fakta, die durch ihren Gehalt eine größere Wucht und allgemeinere Bedeutung haben, dienen als massive Träger, als Grund- und Schlußsteine und auch als Pfeiler innerhalb der gleichförmigeren Einzelmassen.

Der Bericht setzt ein mit drei entscheidenden Aufstellungen, die, in größere Hauptsätze zusammengepackt und durch Weglassung der Jahresangabe genereller gemacht, gleich an den Anfängen seiner politischen Laufbahn das Maß fürs Ganze geben (c. 1—3). „Neunzehn Jahre alt habe ich auf eigenen Ratschluß und aus eigenen Mitteln ein Heer geworben und dem Staat, der durch die Herrschaft einer Partei unterdrückt war, die Freiheit wiedergegeben." Die Ämter, in denen das Aufsteigen seiner Macht bis zum Triumvirat registriert wird, fügen sich folgerecht daran als die Sanktion, die ihm von den Trägern der alten Verfassung, von Senat und Volk, erteilt worden ist. Dann zu zweit, bündig und persönlich für sich hingestellt, die Ächtung der Mörder seines Vaters als seine gerechte Rache und der Sieg über sie als Tat von ihm allein. Endlich: „Kriege zu Wasser und zu Lande habe ich, Bürgerkriege und auswärtige auf dem ganzen Weltkreis unternommen" — so werden die Machtkämpfe durch eine allgemeine Behauptung seiner Kriegsherrlichkeit mitumfaßt; die Milde, die er als Sieger allenthalben habe walten lassen, gibt die Ergänzung und zum Abschluß rechnet er Umfang und Masse auf, gibt die Zahl der Soldaten an — 500000 —, die unter ihm gedient haben, und die Schiffe, die er genommen.

Auf diesen Anfang folgt die Ausbreitung über das einzelne, dreifach geteilt, in gruppenweiser Anordnung. Zunächst die Ämter und Ehren, in denen seine Stellung zu umschreiben war. Sie scheinen zusammenhanglos hingeschüttet und sind doch planmäßig geordnet,[1]) sodaß eine gewisse Struktur in seiner Herrscherstellung sichtbar gemacht wird. Die Darlegung geht aus (c. 4) von dem Kreise der höchsten regulären Würden des römischen Feldherrn und Staatsmannes und greift an einer Stelle schon weiter aus[2]); sie erhebt sich nun (c. 5 u. 6) sogleich zu den ihm angetragenen Kompetenzen, die der absoluten Monarchie gleichwertig waren, und hält an dieser Grenze die Entscheidung fest, durch die er ohne solchen Übergriff die geforderten Leistungen in den Schranken der Magi-

1) Vgl. Bormann, Bemerkungen usf. S. 20ff.

2) Die Triumphe, Imperatorentitel, Dankfeste, Konsulate; der 37jährige Besitz der Tribunengewalt ist die darüber hinausgreifende Stelle.

stratur durchgeführt hat; sie verweilt dann (c. 7 u. 8), von der Triumviratszeit mit einfacher Entgegensetzung fortschreitend zu den 40 Jahren seines Prinzipats, bei seinen dauernden bürgerlichen und priesterlichen Ämtern und bei konstituierenden Amtshandlungen, die sich auf Regeneration und auf Feststellung der vorhandenen und aufsteigenden Volkskraft durch die Bürgerschätzungen richteten, und sie ruht aus bei den Ehren, die aufgehen in der Anerkennung, daß das Reich des Augustus der Friede ist. Wo es sich um Herkömmliches handelt, begnügt er sich damit, das Amt oder die Auszeichnung bloß einfach zu nennen, und nicht eigentlich Sätze sondern Zahlen reden: wie oft, wann, wie lange; die imponierende Aufsammlung wird auch direkt, durch summarische Herzählung, etwa von 7 Priesterämtern, ausgeprägt: „Pontifex, Augur ... Fetial bin ich gewesen." So genügt schon ein Prädikat, das vollen Inhalt hat, zu bedeutender Betonung, geschlossene Sätze, die eine Leistung, wie die Versorgung der Stadt in gefährlicher Teuerungszeit fixieren, haben Wucht und Schwere, und wie ein fester Damm die andrängende Flut aufhält, ist die Liste in geringen Abständen durchsetzt mit einem „ich habe nicht gewollt", „habe nicht angenommen", „habe zurückgewiesen", das die Selbstbeherrschung in der Ablehnung überzähliger Triumphe oder außerordentlich erweiterter Amtsgewalten markiert; an der letzten Hauptstelle, wo gradezu die Monarchie — die ihm zuerkannte lebenslängliche Aufsicht über Gesetze und Sitten mit unbeschränkter Vollmacht — in Frage steht, faßt er den Sinn dieser negativen Sätze ausdrücklich zusammen (c. 6): „kein Amt, das gegen den Brauch der Väter war, wollte ich annehmen." Ähnlich ist an die Maßnahmen zur Reorganisation, die als besondere Gruppe folgen (c. 8) — die Ergänzung der Patriziergeschlechter, die Konstituierung des Senats und der dreimalige Census mit der Angabe der wachsenden Gesamtsumme römischer Bürger — das Gewicht gehängt: „durch neue Gesetze habe ich mehrfach Vorbilder der Vorfahren, die in unserer Übung nicht mehr Kraft hatten, wieder eingeführt und selbst für viele Dinge ein Vorbild zur Nachahmung der Nachwelt überliefert." Bei den Ehren (c. 9—14) vollends ist es nicht mehr ein Anhäufen, sondern die wenigen Dinge, die er vorführt, haben gleich durch ihren bezeichnenden Namen die Wirkung, daß in der Auszeichnung zugleich die anerkannte Leistung sinnfällig wird. Von der heroischen Ehrung, die es bedeutete, wenn sein Name im Lied der Salier neben dem der Götter genannt wurde, heißt es einfach:

„Mein Name ist auf Senatsbeschluß in das saliarische Lied eingefügt worden." Dann die Stiftung eines Altars der „wiedergekehrten Fortuna" durch den Senat und die Bezeichnung ihres Festes, des zum Fest erhobenen Tages der Heimkunft des Herrschers, als Augustalien, dann die Weihung eines „Altars des Augustusfriedens". Von den öffentlichen Kundgebungen hält er, ohne bei den Bildern des Ruhmesgenusses zu verweilen, nur mit ein paar Strichen den Nimbus fest: wie ihm bei seiner Rückkehr aus dem Orient auf einen Senatsbeschluß hin die ersten Männer des Staats, ein Teil der Prätoren und Tribunen samt dem einen Konsul und einer Deputation von Senatoren zum Empfang bis Kampanien entgegengingen, „eine Ehre, die bis heute niemandem außer mir zuerkannt ist"; wie bei seiner Annahme des Oberpriesteramts zu seiner Wahl „aus ganz Italien eine Menge zusammenströmte, so groß, wie sie nie vorher in Rom gewesen sein soll." Auch hier ein konzentrierter Schlußsatz: „die Tore des Kriegs", der Janustempel, „der nach dem Willen unserer Vorfahren geschlossen sein soll, wenn im ganzen römischen Reich zu Wasser und zu Lande durch Siege der Friede erworben ist, wurde in der Zeit vor meiner Geburt von der Gründung der Stadt an im ganzen nur zweimal geschlossen und ist unter meinem Prinzipat auf Senatsbeschluß dreimal geschlossen worden."

Den nächsten Umkreis (c. 15—24) bilden die augenfälligen Zeugnisse der Munifizenz des Herrschers, volkswirtschaftliche Leistungen, die bei der eigentümlichen Ordnung des Staatshaushalts aus privaten Mitteln zu bestreiten waren und die im allgemeinen die Gegengaben des Kaisers an das der „Freiheit" beraubte Volk darstellen, die persönlichen Aufwendungen des 'ersten Bürgers' für die materielle Wohlfahrt der römischen Plebs und der Soldaten, für die Finanzen und Bauten, den Kultus und die den Südländern so wichtige öffentliche Unterhaltung. Hier ist alles aufs Quantitative gestellt. Zum Anfang die immensen Summen — im ganzen an 600 Millionen Denare, doch rechnet er selbst es nicht zusammen —, die er in Geld oder Naturalien an den hauptstädtischen Pöbel geschenkt hat, jeder Posten pro Kopf samt Kopfzahl der Empfänger, die in der Regel eine Viertel Million ist; die er in Äckern oder Belohnungen für die Veteranen, ferner zur Deckung des chronischen Defizits im Staatsschatz, zur Fundierung der neu errichteten Militärkasse, zur Entlastung der Steuerzahler verausgabt hat. Am Schluß neue Summen und Goldgeschenke, die er den italienischen Städten erlassen oder den großen Tempeln aus der Kriegsbeute oder aus

dem Erlös seiner 80 silbernen Fuß-, Reiter-, Wagen-Standbilder in Rom gestiftet hat. Aus den Zahlen hebt sich das „Ich zuerst und allein von allen" heraus, mit dem er den Bericht über die Entschädigung der bisherigen Eigentümer bei den Landanweisungen beendet. Wie die orientalischen Machthaber führt er die von ihm neu errichteten oder wiederhergestellten öffentlichen Bauwerke und Tempel, durch die er die Kaiserstadt Rom geschaffen hat, die großartigen Wasserleitungen, die brückenreiche Via Flaminia auf, aber auch hier wieder ohne die Kolossalitätsprädikate und das Sichsonnen in der Pracht, sondern schlicht nennt er die Namen und reiht etwa auch fünfzehn verschiedene Bauten als Objekte für ein feci auf. Dann die Titel der Feste und Schauspiele, die er dem Volk gegeben, und die Angabe: wie oft und wie groß; bei den Gladiatorenschlachten sind es „ungefähr 10000 Menschen", die er hat kämpfen lassen, bei den Tierhetzen „ungefähr 3500 afrikanische Bestien", die erlegt wurden. Auch ein prächtiges Flottenschauspiel, das Ovid beschrieben hat, wird rein statistisch mitgeteilt: der dafür ausgegrabene See „1800 Fuß lang und 1200 Fuß breit", die Zahl der Kriegsschiffe, 30 große und noch mehr kleinere, die Bemannung 3000 Fechter. Neben der bloßen Volksbelustigung stehen die Säkularspiele, in deren Feier die Staatsreligion ihren Höhepunkt hatte, und bei den Martialien, an denen die Erinnerung an die Unterwerfung des Erzfeindes, der Parther, haftete, kommt wieder der Stolz des primus feci heraus.

Die Erfolge seiner auswärtigen Politik, durch die er die Welt unterworfen hat, füllen, nicht vollständig verzeichnet, den dritten Teil (c. 25—33). Den allgemeiner gehaltenen Beginn machen die Siege in den letzten Bürgerkämpfen, als Befreiung und Verteidigung des Vaterlandes hingestellt; die Situation beim aktischen Kriege selbst, bei dem Kampf um die Existenz des Staates, muß ihm zum Beleg für die Sanktionierung seiner Mission dienen, wie „ganz Italien" samt den westlichen Provinzen freiwillig zu ihm schwur und über 700 Senatoren unter ihm fochten. Im einzelnen dann, doch mit größter Knappheit die Erweiterung und Befestigung der Grenzen — „Egypten habe ich dem römischen Reich hinzugefügt" —, die Orte oder die Anzahl der Militärkolonien, für deren Blüte er denn doch einmal einen Superlativ hat.[1]) Römische Legionen in Pan-

1) Wenn hier vor den Eroberungskriegen die Behauptung steht: „mit keinem Volk habe ich ungerechten Krieg begonnen", so stimmt das zu der Regierungsmaxime, die er in einem der testamentarischen Schriftstücke seinem Nachfolger

nonien und Arabien vordringend, die römische Flotte ostwärts von der Rheinmündung und auf der Donau, Könige der Parther und Meder und Germanen hilfesuchend in Rom, Augustus als der, der den Parthern und Medern ihre Könige einsetzt, fernste Völker, Indien gar mit mehrmaligen königlichen Gesandtschaften bei ihm, um die Freundschaft der Römer sich zu sichern — viermal kann er das „nie bisher erreicht" in diesen Umriß der Macht- und Ruhmessphäre der Nation einzeichnen.

Und nun der Schluß des Ganzen: in Tatsachen allgemeinster Ordnung faßt Augustus sein Lebenswerk zusammen. In einem bestimmten Ereignis, jenem entscheidenden Akt vom Jahre 27, da er die außerordentlichen Machtbefugnisse des Triumvirats niederlegte, um mit der Notstandszeit abzuschließen und den alten verfassungsmäßigen Ordnungen tunlichst wieder Kraft zu geben, stellt er den dauernden Gehalt definitiv und gesammelt hin zum Ausdruck des Bewußtseins, das er von seiner selbstgewollten Stellung im römischen Staat und von seinem höchsten Ruhme hat.[1]) „Im Jahre 28 und 27, nach der Tilgung der Bürgerkriege, als ich mit allgemeinem Einverständnis Macht über alles hatte, habe ich den Staat aus meiner Gewalt dem freien Regiment von Senat und Volk übergeben .... Seitdem war das, was mir die überragende Stellung gegeben hat, die Würde der Person. Amtsgewalten aber hatte ich nicht eine von größerem Umfang als die Genossen neben mir in der Magistratur." Zwischen diese beiden Sätze eingefügt und von diesen Selbstbehauptungen getragen und sie wieder stützend stehen die öffentlichen Kundgebungen, die denselben Sachverhalt im Urteil von Senat und Volk vorführen: die Ehrungen, die man ihm zum steten Zeichen seines Triumphs über die Feinde, der Errettung des Staats, der großen Tugenden, die man an ihm anerkannte, der Erhabenheit seiner Person überhaupt entgegen-

besonders ans Herz gelegt hat: das Reich auf den status quo zu beschränken und keine Eroberungspolitik zu treiben. Cass. Dio 56, 33. cf. Tacitus ann. I, 11.

1) Der folgende Satz des Monum. (c. 34) ist der wesentlichste Angriffspunkt für die Aburteilung als Verschleierung, Heuchelei, Phrase. Will man durchaus einen dialektischen Beweis, so wäre zu bemerken, daß Augustus trotz seiner anerkannten Überlegtheit und Taktik auch im Schreiben sich hier unnötig mit direkter Behauptung herausgestellt hätte; denn die Tat 'quod rem publicam pop. Rom. restituit' war ihm vom Senat bei der Verleihung des goldenen Eichenkranzes bezeugt — Corp. Inscr. Lat. I² p. 231 cf. Gardthausen, Augustus I S. 1337 —: in Verbindung damit hätte Augustus also diesen Ruhmestitel in indirekter Fassung verzeichnen können.

brachte: die Schmückung des Eingangs zu seinem Haus mit Lorbeer, die Befestigung einer Bürgerkrone über der Tür, die Weihung eines goldenen Ehrenschildes, der „wie die Aufschrift selbst bezeugt, mir von Senat und Volk gegeben ist wegen meiner virtus und Milde, Gerechtigkeit und Frömmigkeit", die Verleihung des Namens Augustus, das ist der Verehrungswürdige. Das letzte, was er nun noch nennt, mit neuem Ansatz und für sich, und abschließend auch durch die Einmütigkeit mit der alle Stände, neben Senat und Volk auch die Ritter, ihn hier ehren, ist der Titel Vater des Vaterlandes.[1]) —

Diese Urkunde ist nicht ein letzter Schachzug geschickter Politik — Augustus bedurfte eines solchen Monuments, um den idealen Willen, der in ihm war und ohne den sein Werk ein Rätsel wäre, unverletzt von den Verhältnissen, die stärker sein mochten als er, kundzugeben. Es sind in dieser Selbstdarstellung, in der für Unrühmliches hergebrachter Weise kein Ort war, auch manche Unrichtigkeiten festzustellen;[2]) sie betreffen ungünstige Veränderungen der auswärtigen Lage, die seit der ersten Niederschrift eingetreten waren; oder sie kommen daher, daß die ganze Entwicklung seiner inneren Politik von der Gewaltherrschaft seiner Jugend an zu einer Einheit zusammengenommen ist. Sie sind doch weit geringer als es in der Selbstbiographie die Regel ist. Mißt man den Tatenbericht des Augustus an der Unwahrhaftigkeit, den bewußten und unbewußten Täuschungen, die, wenn man nach Einzeltatsachen spürt, eine Autobiographie durchschnittlich zur unlautersten Geschichtsquelle machen, so überragt er auch an Redlichkeit die meisten Dokumente der Gattung, von literarischen so gut wie von politischen Persönlichkeiten. Man konnte diese Unstimmigkeiten zur Konstruktion einer ingeniösen Taktik verwenden, die den Bericht seinem Wesen nach als „tendenziöse Parteidarstellung" erscheinen läßt,[3]) entsprechend einer Auffassung von Augustus, die die Leistungen einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit mit den

1) Über eine Nachbildung dieses Monuments durch Hadrian vgl. von Wilamowitz, Hermes 23. Hadrian ließ sich in Athen im Pantheon, das er dort errichtet hatte, eine Inschrift setzen, die den Tatenbericht des Augustus zu überbieten suchte durch Absehen von Kriegsruhm — er habe keinen Krieg freiwillig begonnen — und durch Aufführung der dem ganzen Erdkreis erwiesenen Wohltaten, der neuerbauten, restaurierten, verschönerten Gotteshäuser und der Geschenke an griechische und barbarische Gemeinden.

2) Vgl. Gardthausen, Augustus I S. 1284 ff—1337 f. II, 887 f.

3) Am eingehendsten durchgeführt von J. Plew, Quellenunters. S. 100 f. Vgl. auch H. Peter, die geschichtl. Lit. I S. 458.

kleinen Mitteln von Verstellung und Maskierung erreichbar glaubt und in der Wahrung der republikanischen Institutionen, durch die der Kaiser seiner Verfassung die Kraft, die aus der Kontinuität kommt, geben wollte, nur eine leere Form erblickt. Aber nicht damit rettet man seine Wahrheit, daß man das Fehlen jeder direkten Lüge und die durchgängige Richtigkeit der lakonischen Worte feststellt und die Bildung der Lüge erst in der Aufnahme der gewandt entgegengebrachten Tatsachen durch den Leser vollzogen findet. Das Entscheidende ist, daß eine Selbstdarstellung, welche diese Ganzheit, Geschlossenheit, Form hat, nicht gestaltet sein kann aus einer Ansicht der Dinge, die in dem gegenwärtigen Bewußtsein des Autors nicht als höchste Wirklichkeit lebte. Der Mensch müßte anders geartet sein, wenn er das vermöchte.

ZWEITES KAPITEL.

DIE SCHRIFTSTELLER-AUTOBIOGRAPHIE UND DIE CHARAKTER-ANALYSE.

In der griechisch-römischen Literatur findet sich durch zwei Jahrhunderte verstreut — es sind die Jahrhunderte seit dem Ausgang der römischen Republik — eine Anzahl autobiographischer Schriften, die vereinzelt auftreten und unter sich verschieden sind und doch einen realen Zusammenhang ausmachen, der sich mit dem Begriff Schriftsteller-Autobiographie bezeichnen läßt. Autoren wie Cicero, Ovid und Galen, dazu ein geringerer Literat, Nikolaos von Damaskus, höfisch aber von philosophischer Observanz, zeigen diesen Umkreis der Selbstdarstellung jeder an einem andern Punkte: Cicero mit einer Analyse seiner Bildungsgeschichte als Redner, die er in einem literarhistorischen Werk, im 'Brutus', gab (46 v. Chr.); Ovid mit einem autobiographischen Gedicht (10 n. Chr.), das entsprechend einer Poeten-Sitte der Selbstvorstellung[1]) den Schluß eines seiner Liederbücher bildet; Galen (um 190 n. Chr.) mit Schriften 'über die eigenen Bücher' samt dem Studiengang und Nikolaos in einer kunstförmig ausgeführten Autobiographie mit direkter Charakterbeschreibung, die auch den regelrechten Titel

1) F. Leo, Das Schlußgedicht des ersten Buches des Properz. Nachr. Gött. Gel. Ges. 1898. S. 470ff.

'vom eigenen Bios und der eigenen Bildung'[1]) trägt (um Chr. Geb.) und die uns zwar nicht vollständig, aber in zahlreichen Fragmenten erhalten ist. Diese Produkte haben alle ein hellenistisches Gepräge und stammen, wenn auch eins oder das andere von ihnen Originalität hat, mehr oder minder direkt von der hellenistischen Literatur ab; und daß sie keine zufälligen Erscheinungen sind, sondern repräsentative Bedeutung haben, wird dadurch bestätigt, daß sie ähnlich, verändert und vertieft, in der neueren Zeit, zumal bei den Humanisten, wiederkehren. Aber das Entscheidende was sie zusammenhält ist, daß sie, abhängig von vorher ausgebildeten Methoden der biographischen Behandlung, auf die in diesen wirksame wissenschaftliche Richtung zurückführen. Die biographischen Richtungen, die im Anfang der hellenistischen Zeit durchgebildet worden sind, wurzeln in einer Menschenauffassung, die zu den großen geschichtlichen Typen des psychologischen Sehens gehört: sie gab den Grundstein zu dem Aufbau der wissenschaftlichen Charakter-Analyse. Auch die Geschichte der Autobiographie hat hier mehr erhalten als die einzelnen, in solchem Zusammenhange entstandenen Selbstdarstellungen: diese sind Früchte und zum Teil nur kleine Ableger von einem vielverzweigten Baum, dessen Äste sich auch in die andern Gebiete der autobiographischen Gattung erstreckten. Und die besonderen literarischen Gebilde der Biographie haben sich mit der Festigkeit griechischer Kunstformen bis zu der modernen Zeit einer wahrhaft historischen Menschenauffassung behauptet und sind immer wieder auch von denen benutzt worden, die ihre Biographie selber schrieben. Im Altertum sind es nur die spärlichen Dokumente der Schriftsteller-Autobiographie, die uns von diesen Beziehungen Kunde geben; auch dies Vorhandene kann erst auf Grund des allgemeinen Zusammenhangs begriffen werden.

Der positive Ausgangspunkt liegt hier in der Analyse der menschlichen Charaktere durch Aristoteles. In seinem gründlich klaren Geist wurde jener gestaltende Blick der Griechen der großen Zeit, der in den wandelbaren Erscheinungen der menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit das Einzeldasein in seinen geschlossenen Umrissen ergriff, zur Methode des wissenschaftlichen Begreifens

---

1) Περὶ τοῦ ἰδίου βίου καὶ τῆς ἑαυτοῦ ἀγωγῆς (Suidas). Bei Müller, F. H. G. III S. 348. Über den Titel vgl. Leo, die griech. röm. Biogr. S. 190 u. 253. — Ein abgeleitetes Produkt ist dann noch der sog. Bios des Josephus (um 90 n. Chr.) s. u.

verschärft. Diese Denkform fordert, hinter den Handlungen eines Menschen einen einheitlichen, durch sich selbst bestimmten Charakter zu suchen und seine oft so widerspruchsvollen Zustände und Äußerungen begriffsmäßig auf einen festen Komplex von Eigenschaften, die sein Wesen erschöpfen, zurückzubringen: ein verfeinertes substantiales Auffassen, das der erste Hebel war, den die Wissenschaft ansetzte, um das Problem der Lebenseinheit in der Einzelperson zu bewältigen. Und wenn diese Vorstellungsweise nach ihrer langen Herrschaft schließlich durch die historische Methode aufgelöst worden ist und nicht mehr eindeutiger Begriff sondern beziehungsreicher Zusammenhang die Losung ist, mit der unsere Erkenntnis hier tiefer dringt, so blieb doch die grundsätzliche Anschauung von dem sich selbst gleichbleibenden Charakter zurück in der Idee von dem Gesetz des eigenen Wesens, das die Individualität zusammenhält und ihre Entwicklung bestimmt, und blieb als ein Damm gegen ein die Einheit und Unterschiedlichkeit des Einzeldaseins verflüssigendes Denken, wie es ein so in die Innerlichkeit gehendes Volk wie die Inder[1]) in metaphysischem Tiefsinn zeigt.

Der Verlauf, der von der aristotelischen Psychologie zur Gestaltung der Biographie führt,[2]) kann in seiner inneren Gliederung durchsichtig gemacht werden. Die hierbei wirkenden Triebkräfte sind begründet in der Metaphysik des maestro de' lor che sanno — sie ist nicht mehr ein metaphysisches Lebensgefühl. Es ist oft dargestellt worden und muß auch hier berührt werden, wie sein bahnbrechendes Bemühen, die empirische Einzelwirklichkeit als volle Realität zu würdigen und sie doch ganz dem wissenschaftlichen Denken zu unterwerfen, ihn von Plato aus zu der Konzeption führte, daß die Ordnung der ewigen Formen, die Vernunft, in den Dingen selber ist, sodaß der begrifflich faßbare Gehalt der Gegenstände deren wahre Wirklichkeit ausmacht; und wie ihm die Bewältigung des Stoffes, der der Vernünftigkeit widerstrebt, durch seine eigentümliche Kategorie der Entwicklung gelang als eines im Leben selber sich vollziehenden Prozesses, der das dauernde Wesen zur Verwirklichung im Einzeldasein bringt. Entwicklung also als ein freies Kraftwerden der geprägten Form im Individuum: nicht das Wachsen aus den Eigenarten und den vielen

1) Vgl. H. Oldenberg, Buddha[4] S. 26. 158. 292. 351.
2) Vgl. F. Leo, Die griechisch-römische Biographie S. 97ff. 188ff.

Möglichkeiten der menschlichen Natur, die in den Beziehungen ihres Daseins die Gestalt einer einzigartigen Persönlichkeit gewinnen, sondern die Form ist etwas Ursprüngliches, das von Anfang an wirkend da ist, ein unableitbar Allgemeines, das aus der ewigen Ordnung der Werte und Zwecke stammt und doch die letzten Tiefen des Individiums restlos erschließt: so ergibt sich eine Auffassung von innerem Geschehen, nach welcher die erzielte Höhe der Vollendung, die „Entelechie", zugleich die gestaltende Ursache dieses Werdens ist und alles, was an Unvollkommenheiten zurückbleibt, nur als ein gehemmtes Wirklichwerden jenes Zieles gilt; und der Begriff der „Möglichkeit" oder Anlage gewinnt die Bedeutung, dieses Verhältnis klarzulegen, daß die Entelechie in Wahrheit das Erste, dem in der Zeit werdenden Individuum vorauf Gegebene ist. Hierdurch war gleichsam die Struktur des biographischen Sehens bloßgelegt, die von Anfang an im klassischen Altertum zu bemerken war und nun langhin sich wie selbstverständlich behauptet hat: die auf das Individuum grade in seiner Reife, gleichviel ob da seine Lebensarbeit noch ihm allein oder den objektiven Zusammenhängen mitangehört, den ersten Blick richten läßt, um hier sein menschliches Sein und Wesen in irgendwelcher Beziehung zu einem Bild von Vollendung aufzufassen; was voraufliegt, die ganze Jugendgeschichte zumal, ist dann nur nebenher, höchstens als Vordeutung der dem Manne eigenen Charakterzüge vorauszuschicken. So blieb die wesentliche Aufgabe einer Entwicklungsgeschichte im Grunde außerhalb des Horizontes dieser antiken Biographie. Ja selbst die innerlichste und am meisten geschichtliche Lebensdarstellung, die in der alten Welt entstanden ist, die Selbstbiographie Augustins, ist in ihrer Gesamtkomposition noch stark bedingt von der aristotelischen Ansicht von Entwicklung. Wie Aristoteles aber nun die tatsächliche Bildung des moralischen Charakters analysiert hat, das wirkte auf andern Wegen auf die psychologische Vertiefung der Selbstbiographie hin. Denn diese Analysen[1]) hielten sich nahe an die empirische Wirklichkeit; sie hoben gegenüber der gestaltkräftigen allgemeinen Form, die durch freie bewußte Tat der Vernunft zu ergreifen ist, die Bedeutung der Naturgrundlagen in dem variierenden Stärkeverhältnis der Neigungen und Affekte heraus und bereiteten dadurch die individuellere Idee der moralischen Persönlichkeit vor, wie sie dann in der mittleren Stoa, von Panai-

1) Vgl. H. Siebeck, Geschichte der Psychologie (1880) I, 2. S. 104ff.

tios erreicht worden ist;[1]) sie legten dar, daß nicht nur vernünftige Entscheidung, sondern allmähliche Gewöhnung und Übung der für die betreffende Tugend charakteristischen Handlungsweise, nötig ist, damit die Tugend auch die ἕξις, die dauernde Bestimmtheit des ganzen menschlichen Wesens, die sie ist, wirklich werde; Grundzüge einer Technik der sittlichen Selbsterziehung werden sichtbar: sie gingen in die stoische Erziehungsmethode und Seelenführung ein, wo dann die Selbstbetrachtung eine solche 'Übung' wurde; und endlich war mit der Anerkennung eines Einflusses der gesellschaftlichen Umwelt auf die Charakterbildung die Richtung gegeben, in der schließlich auch eine pragmatische Erklärung der eigenen Entwicklungsgeschichte, wie sie uns dann begegnen wird, hat entstehen können.

Die Darstellungsformen, die dieser Menschenauffassung entsprechen, haben eine grundlegende Bedeutung für die Selbstbiographie. Sie müssen hier an ihrem Ursprung aufgereiht werden, wenn sie auch in unserer Gattung erst später und zum Teil überhaupt erst in der neueren Literatur, nachgebildet oder umgeformt, hervortreten. Von Aristoteles aus entwickelte sich zunächst die Biographie: mitheraufgeführt durch die peripatetischen Forschungen zur Geschichte der geistigen Kultur,[2]) fixierte sie sich seit dem 3. Jahrhundert als literarische Gattung. Ihr Vorwurf, einen Menschen in der bleibenden Bestimmtheit seines Wesens festzuhalten, konnte auf verschiedene Weise angegriffen werden, und wir kennen zwei antike Grundformen,[3]) in die sich die biographische Behandlung nach der gleichmäßig einleitenden Vor- und Jugendgeschichte differenziert. Auf der einen Seite war das entscheidend, was Aristoteles mit seinem Begriff der „Energie" ausgedrückt hat: daß das volle Sein und Wesen nicht bloß als Zuständlichkeit, sondern grade in der Auswirkung da ist, sich betätigende Vollkraft, Entfaltung des Charakters im Bios, im Handeln, und diese Handlungen und Äußerungen nicht bloß als Zeichen für den Charakter, der ohne sie einem Dritten unzugänglich wäre, geschweige denn als bloße äußere Fakta, sondern sie halten in sich den Menschen selber eingeschlossen, weil ein inneres Sein abgelöst von der Sichtbarkeit noch nicht voll wirklich schien. So war der menschliche Bios darzustellen: „nicht

1) Vgl. oben S. 115f., dazu A. Schmekel, die Philosophie der mittleren Stoa S. 336f.

2) Leo a. O. S. 99ff.

3) Nachgewiesen in Leos Darstellung ihrer Geschichte a. a. O.

durch eine Aufzählung der Eigenschaften, sondern die Handlungen des Mannes waren vorzulegen, damit aus ihnen sein Charakter und Wesen hervorginge.“ [1]) Durch dieses Anschauen im Tun konnte das Abstrakte, das jeder Menschenschilderung anhaftet, die im Glauben an feststehende Eigenschaften so von außen herankommt, in möglichste Nähe an die lebendige Wirklichkeit gebracht werden. Davon zeugt die große Wirkung, welche die nach dem Vorbild des Meisters ausgeführten Charaktere des Theophrast auf die darstellende Kunst geübt haben. Und in dieser Sphäre wurzelt, wenn auch das differenziertere psychologische Interesse dem späteren Jahrhundert angehört, die Technik von Plutarchs Biographien, die, was ethische und künstlerisch erregende Wirkung anlangt, unerreicht dastehen. Solche Kunst, das individuell Menschliche rund herauszuarbeiten, bleibt doch immer persönliches Vermögen, und selbst die hie und da dem Plutarch nachfolgende Selbstbiographie der Renaissance hat nicht in dieser Form der antiken Biographie das Höchste erreicht. — Die andere, naturgemäß vorherrschende, weil nachahmbare Form ist dagegen direkt auf die Eigenschaften und Typen gestellt, die eine theoretische Handhabe für das Einfangen der aufzusammelnden Einzelzüge bieten, sei es nun, daß ein berühmter Mann auf seine Art der Lebensführung hin betrachtet wurde oder daß man gradezu eine gegebene typische Lebensweise an einem Individuum vorführte.[2]) Welche bequeme Art der Idealisierung in dieser Sphäre möglich wurde, das wird sich frappierend in der Selbstbiographie des peripatetischen Hofhistoriographen Nikolaos von Damaskus zeigen. Anderseits konnte sich, wie denn Philologen und Kritiker die Träger dieser Literatur wurden, in all der Anekdoten- und Klatschsucht doch das Untersuchen und Aufspüren der Charakterzüge, überhaupt die ganze Denkhaltung des klug darüberstehenden Begreifens ausbreiten, die dann, wohl von der pragmatischen Geschichtschreibung aus, bei Cicero eine Frucht für die Selbstbiographie trug. Und die Auffassung der Charaktere unter dem Gesichtspunkt der Naturerkenntnis, ohne die innere Berührung von Mensch zu Mensch, erhielt hier, wo das künstlerische Interesse ferner lag, einen formalen Ausdruck in der direkten Eigenschaftscharakteristik, die den Menschen zerlegt, indem sie seine Stellung zu den verschiedenen, jeweils als

1) Leo a. O. S. 189.
2) Vgl. v. Wilamowitz, die griech. Lit. S. 114ff.

wichtig beurteilten, innerlichen Dingen und Weltverhältnissen als verschiedene Teile seines Wesens aufreiht und jeden für sich gesondert mit einer Anzahl von Äußerungen belegt, die sein nach der betreffenden Seite hin gewohnheitsmäßiges Verhalten verdeutlichen: womit dann der Prozeß des Begreifens und Darstellens als abgeschlossen gilt. Man möchte es geradezu mit Taine's Sätzen beleuchten: „jeder Mensch reduziert sich in den Augen des Menschenkenners auf drei oder vier Hauptzüge, die durch fünf oder sechs bezeichnende Handlungen vollständig zum Ausdruck kommen." Ein Schema bildete sich aus, das die Seiten, auf die hin ein Mensch anzusehen war, als stehende Rubriken für die Einordnung des Stoffs in variabler Disposition enthielt; Stichworte wie öffentliche und private Existenz, Verhalten in Amtsgeschäften, im Kriege, in der Familie, zu den Freunden, zur vornehmen Gesellschaft, zum weiblichen Geschlecht, Arbeitsweise, Studien, Schriften, denkwürdige Aussprüche, moralische Vorzüge oder Mängel nach den einzelnen Tugendbegriffen spezialisiert, äußere Erscheinung, physischer Habitus, Sichgeben im täglichen Leben u. dgl. So liegt der gelehrte Typus uns in Suetons Biographien vor, dem abstrakten Verfahren entsprechend auf römische Herrscher sogut wie auf Literaten, nur mit Unterschieden in den Rubriken, angewandt. In der autobiographischen Gattung ist diese suetonische Form während des Altertums nicht nachweisbar; erst vom Mittelalter ab erscheint sie hier neben dem Enkomion wirksam. Und die Kraft der analytischen Richtung, aus der sie stammte, war doch so stark, daß selbst Cardano von dieser Form Nutzen zog, um ihr in seiner eigenen Vita Mark und inneres Gefüge zu geben.

Endlich ist in dieser historischen Region auch der Ansatzpunkt für die als Porträt zu bezeichnende Art von Menschenschilderung zu suchen,[1]) und man war sich auch dieses geschichtlichen Zusammenhangs bewußt, als in der Gesellschaft des 17. Jahrhunderts das literarische Selbstporträt auf die Höhe kam.[2]) Diese Behandlungsweise unterscheidet sich von der zusammenfassenden Eigenschafts-Charakteristik, die wir bereits als einen Teil des Enkomions kennen, dadurch, daß die äußeren oder inneren Züge, die durchaus nicht immer in Eigenschaftswörtern fixiert zu sein brauchen, möglichst nahe aneinander, daher oft asyndetisch, aufgeführt und so als ganzer

1) Vgl. P. Wendland, Berliner philologische Wochenschrift 24 (1904) S. 292.
2) Vgl. unten Bd. II.

Komplex, nicht als ein analysiertes Nebeneinander von Seiten, hingestellt werden. Wie die Typenschilderungen bei Aristoteles — das Bild des Großgesinnten in der Nikomachischen Ethik (II 8) — und bei Theophrast eine bestimmte Eigenschaft in Form von beobachtbaren Einzelzügen mehr oder minder allseitig sehen ließen, so soll hier der ganze Habitus eines Menschen gezeigt werden. Eine innere Form hat dieser Komplex von Zügen in der Regel nicht, aber es ist nicht nur für eine ungeordnete Aufhäufung, sondern für jede Art von innerer Verbindung in dieser Form Raum. Und ebenso variabel ist die Darstellungsmanier, sie reicht von der steckbriefartigen Attributen-Schablone bis zur Abschilderung eines Menschen in einem gesteigerten Moment seines Lebens. Verschieden sind auch die literarischen Gebiete,[1]) auf denen diese Behandlungsweise sich ausbreiten und von da aus der Autobiographie zukommen konnte, die Ähnliches auch in neuem Anfang selbständig hervorgebracht hat. Auch hier wieder können wir die Einwirkung auf unsere Gattung erst spät konstatieren: die für uns erste Selbstdarstellung in dieser Form bringt im 10. Jahrhundert der Bischof Rather von Verona mit seiner „Schilderung der Beschaffenheit eines Jemand", und erst bei Cardano wird ein Einfluß der spätantiken astrologischen Literatur mit den dort gebräuchlichen Charakterismen dieser Art sichtbar.

Wie hat sich nun, wo solche Methoden und Formen sich entwickelten, in diesem Kreise die Autobiographie im hellenistischen Zeitalter gestaltet? Wir haben keine Dokumente, die uns den Vorgang unmittelbar aufschlössen. Aber nach dem, was uns von späteren Schriftsteller-Autobiographien erhalten ist, läßt sich doch die allgemeine Art der Produktion erkennen. Wirksam waren vor allem die Antriebe eines Autoren-Jahrhunderts: die Neugier des Publikums und die Beziehung der Selbstbiographie auf die Werke des Schriftstellers. Wenn es einen hellenistischen Dichter reizte, sein Gedichtbuch mit autobiographischen Versen einzuleiten oder abzuschließen, so wirkte da nicht die reflektierte Subjektivität der hellenistischen Poesie, sondern das Bedürfnis, dem persönlichen Interesse der höfischen Gesellschaft, in der er sich bewegte, mit Angaben über seine Person wie die Philologen sie über die Klassiker

1) Vgl. J. Fürst, die Personalbeschreibungen im Diktysberichte. Philologus 1902. S. 374 ff. und dazu Wendland a. a. O.

gaben entgegenzukommen. In den französischen Salons des 17. Jahrhunderts kam in ähnlicher Weise die Selbstvorstellung der Autoren auf. Und aus der römischen Literatur, in der uns solche Verse überliefert sind, wissen wir auch von Ausgaben mit dem Bildnis des Autors vor dem Titel:[1]) „dies ist er, den du liest und kennen möchtest, der durch seine geistreichen Epigramme in der ganzen Stadt bekannte Martial, dem du, geneigter Leser, bei seinen Lebzeiten, wo ers fühlen konnte, soviel Ehre gegeben hast, wie sie wenige Dichter nach dem Tode gewinnen" — so illustriert ein Epigramm Martials am Anfang der Sammlung ein solches Titelbild. Direkt die eigene literarische Leistung erklären wollen, ist ein Motiv bei Cicero wie bei Galen. Und die förmliche Biographie, die wir von Nikolaos haben, stand, wie es scheint,[2]) vor seinem Hauptwerk, einer Weltgeschichte. Ähnlich war die Selbstbiographie des Josephus von dem Autor selber an den Schluß seiner „Archäologie" angefügt.[3]) Literarische Memoiren wären eine zu diesen Beziehungen zugehörige Erscheinung — wir kennen nur aus dem dritten Jahrhundert das Buch des Antigonos von Karystos über die Philosophen von Athen, wie es Wilamowitz vergegenwärtigt hat.[4]) Durch die Behandlung zeitgenössischer Berühmtheiten statt schon geschichtlich gewordener Größen, wie sie fast ausnahmslos das Objekt der uns bekannten hellenistischen Biographien bildeten, und durch das Schöpfen des Stoffs aus persönlicher Beobachtung und Erinnerung erhält es wohl eine memoirenhafte Färbung, die intime Fühlung mit dem Menschlichen, die den Vorzug der Memoirengattung ausmacht, aber es steht doch der Anlage nach, wie schon das sachlich umgrenzte Thema zeigt, dieser Gattung ferner als einst die Reisebilder Jons.[5]) Einmal sieht man noch, wie die gegen-

1) Crusius, Rhein. Museum XLIV S. 455. Friedländer, Sittengeschichte Roms III[6], S. 239.

2) Vgl. Valesius bei Müller, fragm. hist. Graec. III S. 348 Anm. Die Benutzung durch Josephus — s. unten — würde das erhärten.

3) Vgl. den Schluß seines sog. Bioc, c. 76. — Also auch hier die Möglichkeit der Schlußstellung, wie sie Leo a. O. für jene Dichterviten nachgewiesen hat.

4) v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos. Vgl. auch Leo a. a. O. S. 67f. 129ff.

5) Ähnlich ist es bei dem einzig vergleichbaren — vgl. v. Wilamowitz a. O. S. 82 — Werk, den 'Memoiren aus der Rhetorenschule' des älteren Seneca, die sich durch glänzende Charakteristiken befreundeter Persönlichkeiten, (z. B. das Porträt des Laberius Controv. I 13—24) auszeichnen und durch rhetorische Ausmalung der Affekte in bestimmten Lebensverwicklungen, wie sie zu solcher Stilübung in der

seitigen Invektiven der so nahe aufeinandersitzenden Literaten- und Philosophenschulen, die üblen Nachreden, die aus den biographischen Nachrichten der Zeit bekannt sind, einen Anlaß zur Selbstdarstellung gaben. So findet sich aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts von dem wegen seiner Diatribe kynischer Observanz berühmten Popularphilosophen Bion von Borysthenes ein autobiographisches Fragment, das in der überlieferten Biographie[1]) als Herkunfts- und Jugendgeschichte am Anfang steht, worauf dann die aus einer gegnerischen Quelle schöpfende Charakterisierung widersprechend einsetzt; das Fragment stammt aus einem Sendschreiben Bions an König Antigonos Gonatas, und Bion macht darin Front gegen die auf ihn zielenden Bosheiten der stoischen Hofphilosophen: „Persaios und Philonides sollen mit ihren Geschichten aufhören; schau mich von mir aus!“ Was hier so sporadisch auftaucht, die Benutzung der Epistel zu autobiographischen Zwecken, findet auch wieder seine Analogie bei den Humanisten, wo der Brief eine beliebte äußere Form für die Selbstbiographie wurde.

Und nun die literarischen Formen. Es entspricht der gekennzeichneten Stellung der Autobiographien, daß in ihnen die Behandlungsweise des eigenen Ich nicht wesentlich von der Darstellung eines Dritten unterschieden ist. Und Bestimmtheit der Form, das Zutrauen, eine Autobiographie auch unverkleidet als eine biographische Schrift auszugeben, ist der gemeinsame Fortschritt gegenüber der fingierten Verteidigungsrede des Isokrates, wenn auch die Darstellung in dritter Person neben der in Ichform auftritt. Damit ist zugleich, als etwas für die Schriftsteller-Selbstbiographie Neues, der natürliche Anfang mit Herkunft und Jugend gegeben. Und weil der antike Selbstbiograph nicht vom eigenen Ich ausgeht, sondern von gegebenen literarischen Formen, die er in einem vorbildlichen Werk oder in den Regeln der rhetorischen Theorie vor sich hat, so zeigen die wenigen vorhandenen Schriften, die nun vorzuführen sind, zwar eine formale Verschiedenheit, aber diese geht nicht Hand in Hand mit einer Individualisierung.

Am deutlichsten ist der Zusammenhang mit der ausgebildeten biographischen Form bei jenen autobiographischen Gedichten. Hier

---

Rhetorenschule ausgesucht wurden, eine Quelle für abenteuerliche Roman-Situationen wurden (die romanhafte Verwicklung zuweilen auch bloß als solche, ohne Benutzung als Rechtsfall z. B. contr. I 5). Annaei Senecae oratorum et rhetorum sententiae divisiones colores rec. Bursian. 1857.

1) Diogenes Laertius IV, 46.

ging die Absicht des noch nicht klassisch gewordenen Dichters auf eine mit graziösem Witz zu formende Nachbildung der Lebensabrisse, die die alexandrinischen Philologen ihren Klassiker-Ausgaben voransetzten.[1]) Die Ichform herrscht hier naturgemäß vor, und eine besondere Gelegenheit dazu war, wie es scheint, gegeben, wenn der Dichter mit seinem ersten Buch an die Öffentlichkeit trat oder wenn er mit seiner Produktion oder mit einer bestimmten Art derselben aufzuhören dachte. Horaz, Properz und Ovid geben uns eine Vorstellung von dieser Sitte und zugleich von der Ausgestaltung, die die Selbstbiographie von da aus fand.

In feiner Miniatur nimmt Horaz den Schulstil jener Klassiker-Viten selber auf, um so den Ausdruck seines Selbstgefühls zu würzen. Das bekannte kurze Gedicht am Schluß seines ersten Epistelbuchs (20 v. Chr.), das in Form eines an dieses Buch gerichteten Geleitbriefes die künftigen Schicksale von Horazens Dichtung mit bittersüßer Miene prophezeit, gibt in den letzten acht Versen diese biographische Auskunft, die das Schema: Herkunft, Lebensgang und Erfolg, äußere Erscheinung, Charakter, Alter durchscheinen läßt. Zur Bezeichnung des Charakters dient regelrecht die Nennung einer feststehenden, auch sonst zur Charakterisierung verwandten[2]) Eigenschaft — schnell zum Zorn doch gut zu besänftigen —, wie man sich in neuerer Zeit zuweilen durch Angabe eines der vier Temperamente charakterisierte. Horaz hat noch einmal ausführlicher von seinem Lebensgang in den Sermonen erzählt, das gehört einem andern Zusammenhange an. Daß ein Autor in diesen Einleitungs- oder Schlußgedichten erst kürzer, dann in einem späteren Buch des längeren das Autobiographische geben konnte, zeigen Properz und Vergil. Das kürzere Gedicht[3]) ist bei Properz nur noch als Fragment da,[4]) es geht auf die Herkunft, auf das Bild der Heimat ein. Ovid benutzte es, um sich in seinem Ruhm zu fühlen, und wie er neben Vergil und Catull stehen werde. Die späteren Verse wurden bei Ovid zu einer selbständigen Autobiographie. Bei Properz sind sie in eine eigenartige Komposition[5]) aufgenommen (IV 1), in der der Dichter dem letzten

1) Leo, das Schlußgedicht a. a. O.

2) Leo a. O. S. 474 Anm. Vgl. Aristoteles Eth. Nik. IV, 11 οἱ μὲν ὀργιλοι ταχέως ὀργίζονται (irasci celerem) .... παύονται δὲ ταχέως· ὃ καὶ βέλτιστον ἔχουσιν.

3) Properz I 22. Ovid Amores III 15.

4) Das weist Leo a. a. O. nach.

5) Vgl. die Analyse von A. Dieterich, Rhein. Museum. LV S. 207 ff.

Streben seiner Muse und ihrem Schicksal Ausdruck gab (um 16. v. Chr.). Er hatte der Liebeslyrik abgesagt, um sich in einer vaterländischen Elegiendichtung bedeutendere Aufgaben zu stellen, und mußte doch die andersartige Richtung seines Talents einsehen, wie denn auch dies sein letztes Buch, dem das Gedicht wie ein Programm voransteht, zum Teil römische, zum andern Teil wieder erotische Elegien enthält. Das faßt er nun in eine Situation zusammen, die das Aufschwellen seines Strebens und das endliche Verzichten und Sichbesinnen auf die eigenen Grenzen wie eine sichtbare Handlung darzustellen erlaubt und zugleich durch komische Zuspitzung jenes Kontrastes das überlegen-resignierte Bewußtsein des eigenen Könnens herausbringt, sodaß für die biographischen Angaben über die eigene Person Raum wird. Er läßt sich selber wie einen Periegeten redend auftreten, auf dem Palatin, einem Fremdling gegenüber, dem er die geschichtliche Vergangenheit aufrollt, die in diesem Rom gegenwärtig ist: so kann er aus der Anschauung der Sache selbst das Aufkommen seines Planes römischer Dichtungen zeigen, den er nun mit Pathos verkündet — um in demselben gesteigerten Moment unvermittelt, mit schrillem Bruch des Tons, die Gegenrede eines Astrologen einzuführen, der ihm die Vergeblichkeit seines Bemühens im voraus aus den Sternen deduzieren muß. In die geschwätzige Rede dieses Wahrsagers sind die Mitteilungen über Herkunft und Lebensgeschicke des Dichters wieder als Prophezeiung post eventum mit spielender Kunst verwoben, und das Ganze geht mit elegischer Fügung in eine launige Schilderung seiner Poetennatur aus samt der Schlußpointe, daß sein Horoskop ihn an die Macht der Venus fesselt.

Ovids Autobiographie — sie ist 66 Distichen lang und bildet das Schlußgedicht des vorletzten Buches seiner Klagelieder aus der Verbannung — ist merklich einfach gehalten. Er beginnt wie später Petrarca mit der Anrede an die Nachwelt, die erfahren solle, wer er sei, er, der berühmte Liebesdichter. Dann nehmen die Verse den normalen Gang der Biographie, ehe eine mehr gefühlsmäßige Bewegung Platz greift; so kommen die Angaben über Heimat, Abstammung, auch Geburtstag, Studien und bürgerliche Laufbahn, erwärmt durch einen persönlichen Ton: wie ihn seine Natur schon als Knaben zur Poesie zog, keine Überlegung über das Praktische ihn seinem Beruf entziehen konnte — „und wie ich Prosa suchte, waren Verse da“ — bis er, der politischen Ambition ledig, sich als Dichter fand. Da bleibt er verweilend

stehn und gibt eine fesselnde Schilderung des römischen Dichterkreises, in den er nun wie unter „Götter" eintrat. Er weist sich selber seine Stellung an als Vertreter der Generation nach Tibull und Properz, und mit dem ersten frühen Aufgehen seines Sterns zugleich berührt er das Thema seiner Dichtung, seine Selbstzucht in Sachen der Form, den Einfluß seines unseligen Schicksals auf seine Produktion, und findet so einen leichten Übergang zu der direkten Kennzeichnung seines Charakters: ein weiches, leicht bewegliches, gegen Amor widerstandsloses Herz. Der Bericht über die Familienumstände gibt dieser Beschreibung einen Abschluß, und wie der Tod der Eltern zu erzählen ist bricht sich der Gefühls-Ausdruck Bahn, der nun in gegensätzlichem Lauf die gegenwärtige Gemütsverfassung des Dichters schildert. In dem dumpfen Schmerz, dem die Poeterei nur noch ein Ausfüllen und Forttäuschen der Zeit ist, will der Stolz sich aufraffen, er stellt dem Unglück und der Klage die tröstende, heilende Kraft der Muse entgegen, und zum Anfang zurücklaufend kommt die Bewegung zur Ruhe in der Gewißheit des gegenwärtigen und künftigen Ruhmes: „Stell' viele Große ich voran, ich gelte doch so viel als sie, und lesen will man mich in aller Welt. Ist also wahr, was Dichter prophezein, dann bleib ich nicht im Tod dem Staub verfalln." Dies ist, wenn man von Ciceros Epos über sein Konsulat absieht, die erste und bis ins vierte Jahrhundert einzige Selbstbiographie in Versen, die wir aus dem Altertum kennen; die literarische Sitte, von der sie bedingt war, erhielt sich bis in den Ausgang der antiken Literatur, wo biographische Anfangsgedichte geradezu als Vorreden erscheinen.[1])

Die Schriften in Prosa sind breiter angelegt; erst in der Renaissance kamen die kurzen Lebensabrisse mit Selbstcharakteristik auf, die in der concisen Prosa eine antike Haltung erstrebten. Eine Selbstbiographie im strengsten Verstande ist nur die des Nikolaos. Sie zeigt im Persönlichen einen solchen Tiefstand, wie man ihn in dieser Zeit kaum für möglich halten würde; aber es ist die einzige vorhandene Schrift, aus der eine Vorstellung über die literarische Form zu holen ist, die wohl die hellenistische Hauptform in diesem Lebenskreise war.

Nikolaos aus Damaskus, ein Mann von allgemeiner Bildung, hatte die Stellung auf den Höhen des Lebens, zu der diese Bil-

1) Bei Ausonius und Prudentius, s. u.

dung den Zugang erschloß, bei König Herodes gefunden und als philosophischer Schöngeist — eine nun öfters erscheinende Figur —, als Historiograph und auch in diplomatischen Funktionen, die ihn mehrfach bis nach Rom führten, an diesem Hofe gelebt, an dem es mehr Stoff für Tragödien als für Memoiren gab. In seiner Selbstbiographie, die er nach dem Tode des Herodes, von Hof und Politik zurückgezogen, wohl in Rom selbst in seinen sechziger Jahren geschrieben hat (um Chr. Geburt), mischt sich denn auch das Memoirenhafte in die erstrebte Darstellung des eigenen philosophischen Bios. Der vorherrschende Ton ist die übliche Selbstverherrlichung; sie wird durch Anwendung der dritten Person indirekt gemacht und ist unter diesem Schutz so stark, und jene Behandlungsweise, die den Unterschied zwischen einer Selbstauffassung und der Darstellung einer dritten Person verwischt, ist so täuschend, daß man der Schrift den autobiographischen Charakter hat absprechen wollen.[1]) In Wirklichkeit ist hier das sprechendste Zeugnis für die Tatsache, daß im Altertum Autobiographie und Selbsterkenntnis oder Individualisierung nicht zusammenwurzeln. Nikolaos verlangt als Peripatetiker von guter Tradition eine feste Form, als Historiker und biographischer Schriftsteller verfügt er über die Mittel — ganz wie Isokrates hatte er vor seiner Selbstdarstellung das Leben einer andern Persönlichkeit, des Kaisers Augustus, und zwar in der peripatetischen Literaturform,[2]) abgefaßt — und er nutzt auch die Ethik seines Aristoteles wirklich aus: aber auf die Weise, daß er die dort analysierten Tugenden als Prädikate seines Bios von außen herübernimmt. Das Bildungsideal, das gemäß der philosophischen Richtung der Biographie darzustellen war, wird hier einfach in der Allgemeinheit, in der es vorlag, als die Wirklichkeit der eigenen Existenz behauptet; indem es in Autobiographie umgesetzt wird, erhält es einen historischen Beisatz, der dann wieder streckenweis die Form in Memoiren auflöst, und die eigentliche Aufgabe der Selbstidealisierung wird im Grunde noch schematischer als vordem von Isokrates gelöst. Für solche Haltung ist das Enkomion die gegebene Form: Abstammung und Bildungsgeschichte; dann der erzählende Hauptteil, der, wie die ersten Fragmente noch zeigen, mit direkten einführenden oder abschließenden Hinweisen auf die im Gebahren

1) Vgl. Müller F. H. G. III S. 347.
2) Vgl. Leo, Die Biographie a. O. S. 190f.

des Helden sich äußernden Tugenden durchsetzt war, ehe der geschichtliche Stoff sich breiter vordrängte; und zum Schluß die zusammenfassende Eigenschaftscharakteristik, die wieder Tugendhäufung blieb.

Die Autobiographie beginnt mit der Lobpreisung der elterlichen Tugenden (zum ersten Mal wird hier die Mutter miterwähnt); in den Bruchstücken der Erzählung ist vornehmlich von höfisch-politischen Verwicklungen die Rede, bei denen der Autor seine Nebenrollen moralisch herausstreicht, aber auch von seiner literarischen Stellung bei Herodes und von seiner Weltgeschichte, die der König anregte: eine „unvergleichlich große Arbeit", unter der „Herkules zusammengebrochen wäre, wenn Eurystheus sie ihm aufgetragen hätte". Der abschließende Teil ist der eigentliche Ort für die Selbstcharakteristik. Mit Bedeutung steht da der typische Satz voran: „Alles, was er zu lehren pflegte, zeigte sich dauernd in seinem Tun bewährt" — und nun folgen in prädikativen Bestimmungen die Tugenden mit nur geringen Abweichungen in der von Aristoteles geordneten Stufenfolge,[1]) meist direkt mit den in der Nikomachischen Ethik festgelegten Benennungen, auch bei der weiteren Ausführung, wo sie nicht rhetorisch wird, mit Ausdrücken, die dort bei der Analyse der betreffenden Tugend prägnant oder nebenher gebraucht sind, und natürlich schließt sich auch die sprachliche Fassung mit dem wiederholten „In Bezug auf ....." an die Aristotelische Weise an, die die einzelnen Tugenden durch die Objekte bestimmte, auf welche das richtige Verhalten sich bezieht, nur daß alles in Ausdrücke der Bewunderung über die Vollendung des Helden in diesem richtigen Verhalten übersetzt wird. Also zuerst die niederen Bezirke, die regelrechte Stellung „zu Geldbesitz" und „zu Sinnengenuß" mit den zugehörigen Tugenden der „Großartigkeit" im Auftreten und der „Freigebigkeit"; die „Selbstgenugsamkeit" ist gleich hier eingefügt und die Einfachheit hinzugetan und aus einer späteren Disposition[2]) der Ethik das Gegenstück zur Zuchtlosigkeit, spezieller zur Weichlichkeit, die „Widerstandsfähigkeit" gegen Arbeit und Mühe angeschlossen; „Mäßigkeit" und „Anstand" kommen bald noch dazu. Nun die „Tapferkeit" und im Übergang zu dem sozialen Gebiet die Kardinaltugend, die „Gerechtigkeit" samt der „Billig-

1) Eth. Nik. II 7. cf. Pol. VII 14, 30 u. Rhet. I 9. Für die einzelnen Tugenden dann die betr. Kapitel der Nikom. Ethik III 9ff.

2) Eth. Nik. VII 1. VII 8.

keit"; ihr zu Ehren wendet der Autor einige Einzelzüge auf: daß er, um das Recht nicht zu beugen, sogar Drohungen von höheren Beamten auf sich genommen habe, daß er infolge seines ehrlichen Rufs ein vielbegehrter Richter und Schiedsrichter gewesen sei, daß man in bürgerlichen Geschäften sich an sein Wort, ohne Zeugen oder schriftliche Abmachungen, halten konnte. Nach einer größeren Lücke im Text, in der Nikolaos wohl zuletzt seine große Gesinnung, die Megalopsychia, gerühmt hatte, ist noch von Ehre und Ansehn die Rede, dies aber in höfischer Wendung, zusammengenommen mit dem wohlerworbenen Genuß von fürstlicher Gnade und Gunsterweisungen, der einem Philosophen wohl anstehe, wenn in der Benutzung das richtige, „mittlere" Verhalten und die „philantropische" Gesinnung obwaltet. Die Tugend des Patriotismus erhält wieder einen realen Zug zum Beleg und dazu eine Spitze gegen eine bezeichnende Unsitte der Zeit: Nikolaos habe nie seine Vaterstadt verleugnet und nicht wie „die Sophisten" mit gekauftem Bürgertitel sich Athener oder Rhodier oder gar allgemein Hellene nennen mögen. Zuhöchst endlich war die Lebenshaltung zu rühmen, die nach Aristoteles die höchste, göttliche Erfüllung des menschlichen Wesens ist, der rein theoretische Bios. Nikolaos bringt das mit Witz in indirekter Form vor, indem er an seiner Art zu leben von dritten Kritik üben läßt, weil er „die großen überreichen Leute Roms meide und trotz des Drängens vieler hochansehnlicher Herren nirgendwohin gehe, sondern den ganzen Tag über in den philosophischen Betrachtungen lebe". Doch nimmt ihm seine Redseligkeit diesen Schluß wieder fort; er muß sich noch über sein tugendmäßiges Nehmen und Geben von Geld und über seinen Verkehr mit niedriggestellten gleichgesinnten Freunden verbreiten: was denn wohl auch seinem realen Bios näher lag als jene Seligkeit der theoria.

Einzelheiten werfen das hellste Licht auf diese Art von Selbstauffassung, auf diese merkwürdige Möglichkeit, daß eine Selbstbiographie jenseits vom Mittelalter sich an ein autoritäres Moralbuch, nicht nur an die ins Leben übergegangenen moralischen Ideale, anlehnt. Wenn die Nikomachische Ethik erklärt, daß das „Genußleben" eine Sache der Menge ist, die wegen der Wahl des viehischen Bios als „knechtisch zu betrachten" sei und daß „solche Lüste", die dem Menschen mit den übrigen Lebewesen gemein sind, als knechtisch und tierisch zu gelten haben, so sagt Nikolaos von sich selbst unter der Rubrik „Lust": „für knechtisch erachtete er

die, die solchen Genüssen unterlagen."[1]) Wenn Aristoteles bei der Begriffsbestimmung der Tapferkeit die Lagen erörtert, in denen der Tapfere furchtlos ist, und neben den herrlichen Gefahren im Kriege auch die „auf dem Meer und in Krankheiten" erwähnt, so heißt es in der Selbstbiographie: „Wie immer ihm eine Gefahr begegnete, von Kriegsfeinden oder Räubern oder infolge von Krankheit oder Sturm auf dem Meer oder sonstwie, er war so stark beherzt", daß er auch den Genossen der Gefahr Mut machte.[2]) In welchem Umfange dieses Verfahren durchgeführt war,[3]) läßt der lückenhafte Text nicht mehr erkennen; aber auch in den Tugendhinweisen des erzählenden Teils[4]) und bei der Verherrlichung des Vaters[5]) sieht man den Aristoteles dahinterstehn.

Man fühlt in dieser Autobiographie mehrfach das Bestreben durch, den Eindruck von Geschlossenheit der eigenen Persönlichkeit herauszubringen, zumal auf die Weise, daß ein bestimmtes Gebahren auf eine prinzipielle Ansicht zurückgeführt wird: „er pflegte nämlich zu sagen: . . ." Ein solches Stilmittel wird uns mit derselben Abzweckung vielfach in der Renaissance begegnen. Und auch das Formschema, das hier zuerst und vereinzelt in der antiken Autobiographie auftaucht, die Lebenserzählung mit direkter Selbstcharakteristik am Ende, wurde von den Humanisten mit Vorliebe benutzt, die dann endlich auch den persönlichen Gehalt hineingaben.

Von sachlicher, nicht individueller Bedeutung ist auch die Bildungs-

---

1) Eth. Nik. I 3. οἱ μὲν πολλοὶ . . . τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν . . . ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι. III 13 περὶ τὰς τοιαύτας δὴ ἡδονὰς . . . ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται. Nikolaus: Ἡδονῆς δὲ . . . καὶ ἀνδραποδώδεις νομίζων τοὺς τῶν ἀπολαύσεων τῶν τοιούτων ἥττους.

2) Eth. Nik. III 9. τοιοῦτοι δὲ οἱ ἐν πολέμῳ· ἐν μείστῳ γὰρ καὶ καλλίστῳ κινδύνῳ . . . οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐν θαλάττῃ καὶ ἐν νόσοις ἀδεὴς ὁ ἀνδρεῖος . . . Nikolaos: ὅπῃ κίνδυνος καταλάβοι ἐκ πολεμίων ἢ λῃστῶν ἢ διὰ νόσον ἢ χειμῶνα κατὰ θάλατταν ἢ ἄλλως πως, οὕτω δὴ σφόδρα εὔψυχος ἦν, ὥστε . . .

3) Vgl. auch noch Eth. Nik. IV 1 u. 2 (ἐλευθεριότης) mit der ausführlicheren Wiederholung über die χρῆσις τῶν χρημάτων am Schluß dieses Bios: εἰ μέν τις εἰς ἄσωτον ἢ ἀμετάδοτον ἢ ὅλως ἄφρονα κτλ. δεχόμενος καὶ ὅτε δεῖ ταῦτα καὶ παρ' ὧν δεῖ κτλ.

4) οἷα δὴ φιλόσοφον καὶ ἀμνησίκακον. φιλανθρωπία. Cf. Eth. Nik. IV 8 (Schluß der μεγαλοψυχία).

5) σωφροσύνη καὶ ἄλλη λαμπρότης. Keine Großtuerei mit dem Reichtum und Ansehn. Gerechtigkeit (auf dieselbe Weise wie in der Selbstcharakteristik breiter ausgeführt). Dazu noch ein Beleg seiner Frömmigkeit.

geschichte am Anfang dieses Bios. Was von entwicklungsmäßiger Auffassung in diesem kurzen Kapitel ist, scheint auf einer typischen Darstellungsweise zu beruhen: zu der allgemeinen Bildung, die das Ergebnis seiner Erziehung war, zieht ihn eine „unsägliche Liebe" hin, vorbereitet durch das väterliche Vorbild und gestützt auf vorzügliche Begabung (φύcιc); er sticht die Altersgenossen aus und ist daheim berühmt, noch ehe ihm der Bart sproßt, eine Zeitbestimmung, die ähnlich auch von Ovid für seinen frühreifen Ruhm gebraucht wurde; und mit dem Älterwerden geht das Wachsen der Anlage (δύναμις) zusammen, die nun ihr Ziel erreicht. Der Inhalt ist von Interesse, weil er ein Beispiel für das aus pädagogischer Diskussion und Vorschrift bekannte Bildungssystem bietet,[1]) das in dieser Zeit vorherrschte. Am Anfang steht die Grammatik: Nikolaos erzählt, daß sie ihm das Studium der „ganzen Dichtkunst" ermöglichte und auch das Verfertigen eigner Tragödien und Komödien, die Beifall fanden; von dem weiteren Aufstieg seiner Studien, der in spätere Jahre fiel, berichtet er ohne Einzelheiten: „Rhetorik, Musik, Mathematik und die ganze Philosophie." Seine philosophische Haltung nötigt ihm eine allgemeine Würdigung dieser Bildung ab, wobei dann die bessere utilitarische Durchschnittsrichtung der Zeit zu Worte kommt: die Studien einschließlich der Philosophie, die hier die peripatetische ist, sind wertvoll und im Gegensatz zu der Hände Arbeit unentbehrlich für ein im rechten Maß gehaltenes Leben, weil sie einem freien Manne anstehen und in ihrer „Buntheit" auf alle Weise fürs Leben brauchbar sind, „vor allem aber bringen sie Behaglichkeit ins Dasein für Jugend und Alter." Ein Mäßigkeits-Egoismus, der mehr epikuräisch als peripatetisch ist — so verschwimmen die Unterschiede der Richtungen in der Durchschnittspraxis, die sich doch als philosophisch gibt. Und Nikolaos fühlt sich mit solchem Nützlichkeitsstandpunkt über das gewöhnliche Literatentum erhaben: ein sophistisches 'Handeltreiben' mit der Bildung liegt ihm fern, das wäre etwas Unwürdiges. Seine eigene Würde hält er durch die Form aufrecht, er hat noch ein abschließendes Wort über die Bildung zu sagen und tut das mit der in Philosophen-Biographien üblichen Wendung, daß er einen Ausspruch von sich mitteilt, der das Prozedieren dieses Bildungsganges durch einen Vergleich verdeutlicht.

---

1) Vgl. H. v. Arnim, Dio v. Prusa S. 112ff. E. Norden, Antike Kunstprosa S. 670ff.

Es ist das in dieser Zeit mehrfach auftretende[1]) Bild einer Reise, das in seiner Verwendung für religiöse Vorgänge einen aufsteigenden Prozeß zu bezeichnen pflegt, hier aber nur äußerlich benutzt wird, um das wechselnde Aufnehmen verschiedener Inhalte und die Bedeutung des Ziels, das in der Philosophie gegeben ist, auszudrücken. Wie man auf einer langen Wanderung an den verschiedenen Stationen länger oder kürzer verweilt, bis man sich wieder am eignen Herd einrichtet, so müsse man beim Durchlaufen der ganzen Bildung sich mehr oder minder lange und gründlich bei den einzelnen Disziplinen aufhalten und dann im Besitz der von ihnen zu holenden Güter an dem „recht eigentlich angestammten Herd" in der Philosophie seine Heimat wiederfinden.

Das Vorhandensein einer solchen Autobiographie, die von dem Autor selbst nicht mit dem sonst üblichen Anspruch eingeführt wird, etwas Originales zu sein, berechtigt zu dem Schluß, daß die Voraussetzung dafür in einer breiteren und wohl auch persönlicheren Übung von Selbstdarstellungen in dieser Form bei den hellenistischen Schriftstellern gegeben war. Doch müssen solche Autobiographien immerhin etwas Seltenes gewesen sein, da die Leistung des Nikolaos noch im vierten Jahrhundert, in der Zeit, in der die Schätzung und Bedeutung der autobiographischen Gattung anwuchs, dem Autor eine gewisse Berühmtheit verschaffte.[2])

Zum Vergleich bietet sich nur, etwa ein Jahrhundert später, die formlose Selbstbiographie von Josephus, also von einem noch mehr an der Peripherie der hellenistischen Kultur stehenden Autor, der nach der Katastrophe seines Volks höfischer Literat in Rom geworden war. Die Schrift — sie ist in erster Person abgefaßt — trägt ihren Titel Bios zu Unrecht; sie ist nach Motiv und Hauptinhalt eine auf Rom berechnete Apologie seiner Politik beim Ausbruch des jüdischen Kriegs, die, durch Angriffe provoziert, bloß Fakta zurechtstutzt und auch gegen Ende mit einer förmlichen Invektive gegen den Ankläger ausgestattet ist. Josephus behandelt in der breiten, bei aller Aufgeregtheit eintönig mit Personen-Geschiebe arbeitenden Erzählung von Ränken, Händeln, Popularitätsbemühungen auch nur ein Jahr (66/7) aus seiner Wirk-

1) Varro sat. fr. 418 sq. Epictet diss. III 23, 36 sq. Vgl. Norden a. O. S. 671 Anm., der noch auf Philo de congr. 3 verweist. Über das orientalische Bild der Reise der Seele vgl. unten Kap. III, 4.

2) Vgl. Julian, epist. ad Themist. p. 480: Νικόλαος δὲ πράξεων μὲν οὐ μεγαλῶν αὐτοῦργος ἦν· γνώριμος δ' ἐστὶ μᾶλλον διὰ τοὺς ὑπὲρ αὐτῶν λόγους.

samkeit unter den Insurgenten, um für den Rest auf seinen „jüdischen Krieg" zu verweisen, und wo er einmal auf seine Schriftstellerei kommt, will er nur seine Wahrhaftigkeit durch kaiserliche Anerkennungen und königliche Handschreiben, von denen er zwei einfügt, belegen. Aber grade durch die Mache, die etwas anderes vorstellen will, beleuchtet dieses Erzeugnis den Stand der Autobiographie. Denn die Forderung einer Charakterdarstellung macht sich auch hier geltend, und Josephus gibt dieser Verteidigungsschrift eine biographische Fassung, vielleicht darin bestimmt von Nikolaos, den er auch in der voranstehenden „jüdischen Archäologie" benutzt hat. So bietet er zum Beginn Mitteilungen über seine Abstammung und Erziehung. „Ich bin nicht von gemeiner Herkunft", sind seine ersten Worte, er bekräftigt sie durch ein urkundliches Geschlechtsregister, wie wir es aus der antiken Autobiographie sonst nicht kennen: die väterlichen Ahnen werden bis ins fünfte Geschlecht zurückverfolgt und der Stammbaum wird durch die Namen seiner Söhne vervollständigt, alles mit genauen Zeitdaten, die auch im Fortgang der Geschichte mit einem im Altertum sonst nicht bemerkbaren Interesse für die Jahreszahlen aus dem eigenen Leben angegeben werden. Der Bericht von der Bildung zeigt wieder das Hervorkehren der Lernbegierde, der vorzüglichen Begabung — sie wird hier intellektuell spezifiziert, als Gedächtnis und Fassungskraft — und des schnellen Fortschreitens und Berühmtwerdens. Dann ist wohl die popularphilosophische Literatur im Spiel, wenn Josephus seinen national bedingten Studiengang als ein Prüfen, Durchleben und Wählen unter den verschiedenen Sekten darstellt. Und das in der Zeit schon vorhandene Interesse an der Askese erlaubt ihm zu erzählen, daß er zum Abschluß drei Jahre als Schüler bei einem Asketen in der Wüste zugebracht habe — um dann sogleich in die politischen Geschäfte, und zwar als Pharisäer, was soviel wie Stoiker sei, einzutreten. Auch einen autobiographischen Schluß hat die Schrift erhalten: eine wohlgefällige Aufführung der kaiserlichen Gunstbezeugungen, die Achtung und Ehre und Wohlstand bringen, und dazwischen, gemäß der Rubrik: häusliche Umstände, die Angaben über seine Frauen und Kinder. Und in die Apologie selber ist ein Kapitel eingefügt (15), das der direkten Kennzeichnung seiner Tugenden dient, durch Züge, die nach einander seine Keuschheit, seine Uneigennützigkeit in materiellen Dingen, seine fromme Mildherzigkeit gegen die im Krieg von ihm besiegten Volksgenossen beleuchten und darauf hinauslaufen, daß solch mora-

lisches Verhalten von dem gerechten Gott auch belohnt worden ist. Dieses so äußerlich zusammengesetzte Produkt kann von dem Autor mit der peripatetischen Wendung beschlossen werden: „dies sind meine in meinem ganzen Leben vorliegenden Handlungen; das Urteil über meinen Charakter mögen danach die Leser nur immer fällen."[1]) —

Es ist ein langwieriges Geschäft, die hellenistische Autobiographie bei so kleinen Menschen aufsuchen zu müssen, wo nichts Ursprüngliches, nur abgeleitete Formen sich ergeben. Diese haben doch eine geschichtliche Bedeutung gewonnen, und noch an einem letzten Punkt ist das zu erweisen. Unter die Inhalte, welche die gelehrte Biographie aus dem Leben einer literarischen Persönlichkeit als gesonderte Rubrik herauszuheben pflegte, gehörten auch die Schriften des Autors, ihr Thema und ihr Erfolg. Daß diese katalogisierende Zusammenfassung der Schriften verselbständigt wurde und nun von sich aus zum Gerüst für biographische Mitteilungen dienen konnte, ist für die Geschichte der Selbstbiographie von mehr als spezieller Bedeutung geworden; denn diese auch während des Mittelalters gepflegte Varietät der Gattung, die Bücher „Über die eigenen Schriften" oder, wie der vollständigere Titel bei den Humanisten zu lauten pflegt, „Über die eigenen Schriften und den Studiengang", de libris ac ratione studiorum, hat in der neueren Zeit einen der ersten Ansatzpunkte gegeben, von dem die entwicklungsgeschichtliche Behandlung des eigenen Lebens ausgegangen ist. Liegt doch in der Abfolge der Werke eines Mannes am greifbarsten ein Zusammenhang vor Augen, der, wenn die Voraussetzungen für diese Betrachtungsweise vorhanden sind, in seiner inneren Folgerichtigkeit verstanden sein will. Auch von diesen Bildungen geben uns nur vereinzelte Erscheinungen aus dem Altertum Kenntnis. In Form einer kurzen — es sind kaum vier Seiten —, aber systematisch und motivierend gehaltenen Darlegung findet sich die Zusammenstellung der eigenen Bücher bei Cicero, der so vielfach die hellenistischen Gepflogenheiten für uns vertritt. Sie steht als eine Art Vorrede vor einem neu einsetzenden Teil eines seiner späteren philosophischen Werke (44 v. Chr.),[2]) mit diesem selbst durch keine direkte Beziehung verbunden. Cicero führt da alle seine philo-

1) Ταῦτα μὲν τὰ πεπραγμένα μοι διὰ παντὸς τοῦ βίου ἐστίν· κρινέτωσαν δ' ἐξ αὐτῶν τὸ ἦθος ὅπως ἂν ἐθέλωσιν ἕτεροι.

2) De divinatione II 1. 2.

sophischen Schriften, auch die noch erst geplanten, mit Titel und oft mit Inhaltsangaben auf, nach sachlich geordneten Gruppen und innerhalb dieser in chronologischer Folge, und für die Hauptgruppe, die allgemeinphilosophischen Werke, weist er eine sachliche Folgeordnung nach: wie er von einer protreptischen Einführung aus vorwärtsschreitend zunächst die Fundamente und dann die Hauptdisziplinen der Philosophie behandelt habe. Den Rahmen hierfür bildet eine persönliche Erklärung über seine philosophische Schriftstellerei überhaupt. „In meinem Suchen und vielen langen Nachdenken, wie ich den meisten Nutzen stiften könnte, um keine Pause in meinen Bemühungen für das Staatswohl zu machen, zeigte sich mir keine Aufgabe bedeutender, als die: meinen Mitbürgern die Wege der hohen Bildung zu übermitteln.“[1]) Cicero bringt seine Intention noch auf den prägnanten Ausdruck: in libris sententiam dicebamus, contionabamur, philosophiam nobis pro reipublicae procuratione substitutam putabamus. Biographisches findet sich hier noch kaum eingefügt, nur nähere Angaben über die nationale pädagogische Abzweckung dieser literarischen Tätigkeit, über ihren Erfolg und ihre Veranlassung in der politischen Konstellation.

Als selbständiges literarisches Gebilde treten uns dann im Ausgang des zweiten Jahrhunderts bei Galen von Pergamon, dem berühmten Arzt und auch philosophischen Autor, Schriften entgegen mit dem Titel: „Über die Folgeordnung der eigenen Bücher“ und „Über die eigenen Bücher“, die er neben drei eigenen Bücherverzeichnissen gegen Ende seines Lebens abgefaßt hat (um 190).[2]) Sie gehören unter die wenigen antiken Produkte, an die die humanistische Autobiographie ausdrücklich angeknüpft hat. Sie sind noch nicht volle Biographien, aber zeigen bereits die wesentlichen Bestandteile der später zur Selbstbiographie ausgestalteten Art. Die äußere Form ist die Epistel, die Anrede an einen als Anreger der Schrift bezeichneten Freund nicht nur zum Beginn als Widmung, sondern auch im weiteren Verlauf, und das blieb nun hier

---

1) Ähnlich klingt der Anfang von Augustins Soliloquien. Cicero: Quaerenti mihi multumque et diu cogitanti, quanam re possem prodere .... Augustin: Volventi mihi multa ac varia mecum diu ac per multos dies sedulo quaerenti memet ipsum ac bonum meum .... Es sei das erwähnt, weil man auf einen ähnlichen Gleichklang der Augustinstelle mit dem Anfang von Varros Bimarcus die Herleitung der Soliloquien aus dem Kynismus hat stützen wollen (Hirzel, der Dialog I S. 446f).

2) Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων. Galeni scripta minora rec. Marquardt etc. II, 80—90. Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων ib. p. 91—124. cf. p. LXIII.

die übliche Einkleidung. Als äußere Veranlassung schildert Galen die Lage des wissenschaftlichen Lehrbetriebs und Bücherverkehrs, wo seine Schriften und Vorlesungen infolge seiner Gleichgiltigkeit gegen förmliche Ausgaben vielfach unter fremdem Namen oder verändert und verstümmelt zirkulierten, sodaß eine Orientierung wünschenswert war. Die Aufführung von Titel, Inhalt, Umfang all der Bücher, Abhandlungen und in die Öffentlichkeit gelangten Kollegheftе des unglaublich vielschreiberischen Autors geschieht mit einer Sorgfalt, daß die persönliche Eitelkeit fast wie philologische Mikrologie aussieht. Und zugleich macht sich trotz des vorherrschenden sachlichen Gesichtspunkts doch schon stark die Tendenz geltend, die Geschichte der Schriften in die des Schriftstellers überzuführen.

In der ersten, kürzeren Abhandlung ist das pädagogische Motiv leitend, nach Art unserer wissenschaftlichen Literatur-Angaben den Studiengang durch seine eigenen Schriften, besonders die medizinischen zu weisen, die eben alles, von den Elementen aufwärts, behandeln. In der zweiten Schrift setzt die Autobiographie mit der ersten Romreise Galens in seinen dreißiger Jahren ein; er selbst faßt das Thema zusammen: „die Leser sollen wissen, in welchem Alter und aus welchem Anlaß ich die einzelnen Bücher geschrieben habe; denn so werden sie die unvollkommen gelassenen von den vollständig ausgearbeiteten und die Lehrschriften von den gegen die Schwindler gerichteten zu sondern wissen."[1]) So führt er zunächst die Bücher in chronologischer Folge innerhalb eines Lebensabrisses auf, und erst als zweiten Teil gibt er dann das systematische Schriftenverzeichnis in fünfzehn betitelten Rubriken, aber auch hier zuweilen mit der Beziehung auf die Person, als z. B.: „Meine Anschauungen über die Probleme der Ethik habe ich in folgenden Büchern dargelegt". Der biographische Abschnitt bietet außer den äußeren Lebensdaten auch einen Einblick in die agonistische Öffentlichkeit und die scholastische Haltung dieser gelehrten Mediziner. Ein angesehener Kollege in Rom — „ein neidischer und streitsüchtiger Mensch, obwohl schon über siebzig" — reagiert auf den nicht mehr zu ignorierenden Ruhm Galens mit der Frage nach seiner Schul-Autorität und Galen erwidert darauf in öffentlichen Vorträgen, wie man sie über Stellen aus den alten Ärzte-Schriften zu im-

1) a. O. S. 102.

provisieren pflegte, mit Angriffen auf diese Schule. Oder sein Anspruch, manches neu oder besser als die Alten in der Anatomie zu verstehen, entfesselt ein hämisches Gerede, das ihn, als er es unbeachtet läßt, in Sticheleien bei den täglichen Zusammenkünften im Friedenshain verfolgt, bis er sich endlich zur öffentlichen Improvisation stellt. Auch die typischen Angriffe gegen die wissenschaftliche Medizin, gegen den „Theorie-Arzt", λογίατρος, kommen zur Sprache, als Motiv für den Entschluß Galens, sich aus dem öffentlichen Lehrbetrieb auf die praktische Betätigung seines Wissens zurückzuziehen. Aber über solche Dinge greift nun das philosophische Interesse des Autors hinaus, der die Erfordernisse eines wissenschaftlichen Bildungsganges darlegen will, und hier ist der Punkt, von dem aus Galen an einzelnen Stellen beider Schriften[1]) dazu gelangt, seine eigene Entwicklung vorbildlich aufzustellen; da es sich um rationale Begründung handelt, wird dabei wieder Typisches herausgehoben.

Aus dem philosophischen Gegensatz von Bewußtheit und kritiklosem Dahinleben erklärt er zunächst die eigene methodische Haltung: er wendet sich gegen die traditionelle und autoritäre Gebundenheit, in der Ärzte und Philosophen sich zur Wahl ihres Standpunktes oder ihrer Schule dadurch bestimmen lassen, daß sie „Väter oder Lehrer oder Freunde oder eine Berühmtheit in ihrer Stadt hatten," die die betreffende Richtung vertraten. Demgegenüber stellt er als den Ausdruck seines wissenschaftlichen Charakters eine Schrift hin, in der er statt der üblichen Selbstanpreisung den Weg aufgezeigt habe, auf dem man mittels logischer Schulung und vorurteilslosem Denken zur selbständigen und begründeten Entscheidung über die wahre Richtung gelange. Indem er dann auf die Forderung eingeht, das Studium von Medizin und Philosophie zu verbinden, erörtert er aristotelisch die Bedingungen dafür in Begabung, Erziehung und Übung und exemplifiziert „nicht bloß beiläufig" an seinem eigenen Bildungsgang: wie der glückliche Besitz eines allgemeinwissenschaftlich gebildeten und gutsituierten Vaters ihm zu einer frühen mathematischen Schulung neben dem gewöhnlichen Jugend-Unterricht verholfen habe, sodaß er mit fünfzehn Jahren das philosophische Studium mit der Logik beginnen und bei Lehrern aus allen vier Schulen fortsetzen konnte, um dann mit siebzehn zur Medizin überzugehen; und wie er weiter zu wirk-

1) a. O. S. 80 f. 88 f. 115 ff.

lichen Leistungen nur dadurch gekommen sei, daß er seine ganze Lebensweise auf die Übung dieser Wissenschaften konzentrierte, statt sich wie üblich auf die politischen Geschäfte einzulassen. Etwas Bedeutendes gibt er endlich, als er zur Würdigung der Schriftengruppe über logische Probleme wieder auf seine Entwicklung zurückgreift; hier berührt er den Kernpunkt eines zeitgemäßen philosophischen Fortganges. Er suchte mit inneren Qualen, so erklärt er, von vornherein nach einem allgemeingültigen Wahrheitskriterium, nach einer „Regel des Beweisverfahrens", die nicht nur zur Erkenntnis von Wahrheit und Trug in fremden Demonstrationen, sondern auch zum eigenen Finden jeder gesuchten Erkenntnis sich fruchtbar zeigte. Nun kommt der Gang durch die verschiedenen Philosophenschulen — es erscheinen hier „alle damals berühmten Stoiker und Peripatetiker" —, mit dem Ergebnis, daß deren Logik für sein Problem kaum benutzbar, in dem Benutzbaren strittig und teilweis den „natürlichen Vorstellungen" entgegen sei. „Und so wäre, bei den Göttern! soviel bei den Lehrern stand, auch ich der Pyrrhonischen Skepsis verfallen, wenn ich mich nicht an die Mathematik hätte halten können, in der ich vorzüglich in der Erziehung unter meinem Vater von Anfang an fortgeschritten war, der wieder von seinem Vater und Großvater die Lehre überkommen hatte." Auch die Erfolge der Mathematik in der Astronomie und Technik hebt er als ein Motiv hervor neben ihrer einmütigen Anerkennung in der Logik all der sonst unter einander und in sich selber uneinigen Schulen. Damit ist er dann freilich auch schon schnellfertig zu Ende: „so erkannte ich, daß ich den Typus des geometrischen Beweises befolgen müsse." Aber, so wenig tief auch gefaßt, es sind doch die entscheidenden Stufen: Wahrheitsuchen, unbefriedigende Schulweisheit, Skepsis, Auffinden einer Gewißheit, die einst von Platon herausgehoben worden waren,[1]) und sie werden uns hier zum ersten Mal in einer ausdrücklichen Selbstdarstellung als der innere Zusammenhang der eigenen Entwicklung vorgeführt. Noch mehrfach werden wir ihnen begegnen, bis an demselben Zweige der Autobiographie Descartes' Discours de la méthode aufleuchtet. Eine bedeutende Umbildung sollte diese Art von Selbstdarstellung noch nach zwei Jahrhunderten durch Augustin erfahren; in seinen Retraktationen wird dann endlich auch der grundsätzliche Gedanke auftauchen, in der Abfolge der eigenen Werke das innere Fortschreiten des Autors darzulegen.

1) Vgl. oben S. 70.

Wie weit das Begreifen der eigenen inneren Entwicklung noch in dieser Epoche gelangt ist, das ist nun aber doch erkennbar: wir haben die Bildungsgeschichte Ciceros in seinem 'Brutus', und sie zeigt den vollkommensten Versuch einer Selbstanalyse, der vor Augustin gemacht worden ist. Auch hier wieder behandelt Cicero nur eine Seite des Menschen in der Autobiographie, aber es ist seine Kunst der Rede, die in das von der Philosophie gewonnene Ideal seines Lebens — die philosophisch, literarisch, juristisch und historisch geschulte Redegewalt des Staatsmanns — zurückreicht. Und da er auf diesem Gebiet der überlegene Meister und Kenner war, konnte er hier die Selbstdarstellung mit einer Art von Wissenschaftlichkeit geben; so wurde sie zu einem wichtigen Glied in der Entwicklung unserer Gattung, obgleich sie nicht wie seine politischen Selbstverherrlichungen zu einer selbständigen Schrift ausgebreitet ist. Dafür ist sie zuerst in einen übergreifenden geschichtlichen Zusammenhang einbezogen. Die aus der peripatetischen Wissenschaft kommende Methode, die Vertreter eines bestimmten Gebietes der geistigen Produktion geschichtlich zusammenzufassen, ist hier auf die eigene Person miterstreckt. Aber nicht wie bei den Verfassern von chronologisch-biographischen Literaturabrissen, die ihren eigenen Namen ans Ende einer Namenreihe fügten.[1]) Vielmehr wurde die Aufgabe des „Brutus", die römische Beredsamkeit von ihren Anfängen an technisch zu charakterisieren und durch die Generationen hin zu verfolgen,[2]) von Cicero in einem Sinne erfaßt, der dieser Reihe von Rede-Charakteren die verhältnismäßig größte Ähnlichkeit mit dem gibt, was wir Literarhistorie nennen.[3])

Die wesentliche geschichtliche Idee, die den Brutus belebt, ist das allmähliche stetige Aufsteigen, durch welches die nationale Kunst in Anknüpfung und Zusammenhang mit der griechischen Entwicklung in Stufen mit relativen Höhepunkten zu der gegenwärtigen Vollendung gelangte, die in Ciceros eigener Person ihren Ausdruck fand. Nach der Theorie, die er an der attischen Entwicklung darlegt und durch Vergleich mit dem stetigen Fortschreiten der bildenden Künste zu beweglicher Fülle, Wahrheit und Vollkommenheit verdeutlichen will,[4]) ist die Blüte der Bered-

1) Seit dem heiligen Hieronymus ist das zu beobachten, vgl. unten Teil III, Kap. 4.

2) Cicero, Brutus 19, 74: oratorum genera distinguere aetatibus.

3) Vgl. Leo, die Biographie a. O. S. 219ff.

4) Cicero, Brutus 6, 25 sq. 10, 39. 11, 44. 18, 70 sq. 36, 138.

samkeit ein relativ spätes Ergebnis der nationalen Kultur, weil sie von einer ganzen Reihe von Bedingungen abhängig ist. So begreift er die eigene Leistung als die Erfüllung einer langen, auf römischem Boden fortgehenden Entwicklung, deren Zähigkeit und Schwierigkeit er durch Mitbehandlung all der unbedeutenderen Namen von römischen Rednern greifbar macht. Und indem er die früheren Stufen von dem in ihm selber erreichten Ziele aus auffaßt, auch sie zuweilen direkt an seiner eigenen Größe mißt, kann er in ihrer Darstellung zugleich die Bedingungen aufzeigen, die von ihm noch erst zu erfüllen waren und andererseits mit Bedeutung etwas Vollendetes herausheben, das er zu seiner Schulung „schon als Knabe" hat nutzen können.[1]) Der Zusammenhang wird noch geschlossener dadurch, daß infolge der politischen Umwälzung, unter deren Eindruck das Buch geschrieben ist (Anfang 46), die Redekunst ihre wesenhafte staatsmännische Bedeutung zu verlieren drohte, sodaß mit ihrer Vollendung zugleich das Ende ihrer Größe vor Augen steht. Was Cicero an der Beredsamkeit der voraufgehenden Blütezeit, die er als schon „fast volle Höhe" würdigt, noch zu überbieten fand,[2]) ist nicht so das spezifisch Oratorische, als die sachliche Vertiefung des Redners, die seinem Ideal gemäß durch eine universalere, in der Philosophie wurzelnde Bildung zu gewinnen war. So ist hier nicht bloßes Vordrängen der eigenen Person, sondern es war in der historischen Anlage des Ganzen begründet, daß Cicero, als nun seine Kunst zum Abschluß vorzuführen war, sich nicht mehr auf die Charakterisierung der Redeweise beschränkte, sondern eine Bildungsgeschichte gab, um seine Entwicklung zum Meister der Rede in ausführlicher Analyse darzulegen. Diese autobiographische Partie ist von demselben Gedanken geleitet, den er der geschichtlichen Auffassung des Ganzen zugrunde legte. Er selber erklärt, daß er „nicht sowohl die allbekannten Vorzüge seiner Redekunst, als vielmehr seinen Stufengang und gleichsam sein Vorwärtsrücken in ihr"[3]) aufzeigen wolle.

Und nun das Verfahren zur Lösung dieser Aufgabe. Cicero baut den Prozeß seiner Bildung mit einer wissenschaftlichen Sicherheit auf, die eine vollständige Ableitung zu geben verspricht. Das ist ihm möglich, weil er aus seiner schon zu theoretischem Bewußt-

1) ib. 31, 120 sq. 40, 150 sq. 43, 161. 44, 164. 87, 298.

2) ib. 43, 161.

3) nec tam de virtutibus dicendi tuis . . . quam quod gradus et quasi processus dicendi studeo cognoscere 65, 232.

sein erhobenen Herrschaft über die Sache die Ursachen übersieht, die zur Erklärung seiner reifen Kunst in Frage kamen: nun geht er von diesen Ursachen selber aus, um sie in zeitlich fortschreitender Erzählung ins Spiel zu setzen. So stellt er zunächst die ersten zehn Lehrjahre vor Augen.[1]) Die zeitgenössische Beredsamkeit, wie sie jeweils nach der wechselnden politischen Lage den Jüngling auf dem Forum umgab, die verschiedenen Arten seiner Rede-Übungen und dazu das vielseitige Studieren bei römischen Juristen und bei Vertretern der griechischen Philosophie und Rhetorik, das unausgesetzte „Arbeiten in allen Wissenszweigen": das sind die wirkende Kräfte, die er für diese Periode aufführt, ziemlich Jahr für Jahr, neben und nach einander, je nachdem sie zusammenwirkten oder neu einsetzten; im Mittelpunkt vor allem die Energie bewußter Selbstbildung, die „Arbeit und Beflissenheit",[2]) als das verbindende Element, wie das einer aufgeklärten Selbstbeurteilung — man denke etwa an Gibbon — entspricht. Der Erfolg beim endlichen, noch etwas unfreien Auftreten in der Öffentlichkeit wird dann einfach als Folge hingestellt. Dieser Aufbau erscheint unlebendiger, als er ist, weil die Redner, deren verschiedene Charaktere in der voraufgehenden Geschichte schon geschildert waren, hier nur mit den Namen bezeichnet werden und weil andererseits Ciceros eigene Begabung nicht ausdrücklich mit unter den Faktoren erwähnt wird: die Anschauung von ihr war durch das ganze Buch hin, zumal mittels der dialogischen Form, gegenwärtig gehalten.

Die nächste Stufe ist durch die Wendung in Ciceros Stil gegeben, die sich während seines Studien-Aufenthalts in Griechenland vollendete und ihm die Befreiung vom modischen Zeitgeschmack brachte. Hier wird nun, ganz im Sinne dieser pragmatischen Auffassung, aber doch für uns zum erstenmal, die physische Konstitution in Rechnung gezogen. Ein „schmaler langer Hals" auf einem schmächtig und schlank aufgeschossenen Körper und dazu das unhemmbare Streben nach dem Ruhm der öffentlichen Beredsamkeit: so motiviert er den Antrieb, sich zu einer maßvolleren Redeweise zu erziehen, während er dieses Fortschreiten selber dann wieder mit seinen philosophischen und rhetorischen Studien und Übungen belegt, ja das Ergebnis, durch das er sich „fast umgewandelt findet", direkt auf die technische Disziplinierung

1) Cicero, Brutus c. 89 und 90.
2) ib. 92, 318 cf. 65, 233 u. a.

durch seinen Lehrer zurückführt. Es ist nun sehr geschickt, wie er, um seine Größe nicht in einer Ableitung aufgehen zu lassen, das Zusammenrechnen der Wirkungen noch vermeidet und lieber neu einsetzend dazu übergeht, sich in der Tätigkeit als den Meister darzustellen. Mit feiner Absicht erinnert er dabei nur kurz an die Hauptsachen, zeigt den Kampfplatz und die Bedeutung des Rivalen, mit dem er sich messen wird, und gibt retardierend noch eine biographische Nachricht aus seiner Ämterlaufbahn, sodaß man doch den Eindruck von selbsttätig gewachsener Eigenart hat, wenn er schließlich vor den entscheidenden Wettkampf den Ausdruck seines Selbstgefühls hinstellt: „nunmehr trat das, was mir gegeben war, vollendet heraus und war zu der Reife gelangt, zu der es fähig war".[1]) Durch parallele Behandlung mit seinem absinkenden Rivalen Hortensius rückt er jetzt seine persönliche Überlegenheit in volles Licht, beleuchtet die Macht seiner Rede durch die Erfolge für sein Aufsteigen als Staatsmann, und gibt erst dann die zusammenfassende Zergliederung seiner reifen Kunst,[2]) indem er die verschiedenen Elemente ihrer Bildung in den fundierenden Studien sowohl wie im Oratorisch-Technischen nebeneinander, und Zug für Zug mit der Betonung des Einzigartigen, aufreiht. Zum Abschluß noch die Erinnerung an seine Wirksamkeit seit dem Konsulat, in der Gewißheit des Nachruhms, aber dumpfer gestimmt durch die Spannung der gegenwärtigen Lage. Denn durch das „Schicksal des Staats" ist es ihm versagt, sich als den im freien Gemeinwesen handelnden Redner voll darzustellen, und in die analytische Kühle der Selbstbewußtheit mischt sich das schmerzliche Gefühl dessen, der auf der Höhe seines Könnens sich den Boden für sein bestes Wollen entzogen sieht.

Diese Autobiographie wird, wie sie als etwas Einzigartiges für uns dasteht, wohl auch tatsächlich als eine selbständige Leistung Ciceros anzusprechen sein, ähnlich wie ihm wohl die Idee angehörte, die romanhafte Richtung der Historie für die Darstellung des eigenen Lebens aufzunehmen. Die Auffassungsweise selber ist doch in der allgemeinen geistigen Lage der Zeit gegründet, die eine solche objektive Stellung ermöglichte, und die autobiographischen Bildungen in der parallelen Epoche der neueren Völker, zumal in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, bestätigen,

1) Iam videbatur illud in me, quidquid esset, esse perfectum et habere maturitatem quandam suam. 92, 318.

2) ib. 93, 322.

daß hier eine typische Stilform vorliegt. Sucht man den Zusammenhang näher zu fassen, so bietet sich die Behandlung der Persönlichkeit dar, die wir zuerst und am deutlichsten aus dem Geschichtswerk des Polybios kennen und die, bedingt durch die wissenschaftliche Haltung der aristotelischen Schule, wieder auf den Ausgangspunkt dieses ganzen Kreises von Autobiographien zurückweist.[1]) Bei Polybios ist die Haltung des untersuchend darüberstehenden und schon mit der Skepsis kämpfenden Verstandes prinzipiell formuliert (IV 8. IX 22. 23.). Er beobachtet die verschiedenartigen, oft widerspruchsvollen Handlungen des Individuums, er findet in ihnen eine Widerlegung der Auffassung, daß der Charakter eines Menschen aus seinem Sichgeben, und grade auch in hervorragenden Lagen, die ihn voll zu beleuchten scheinen, ohne weiteres abzulesen sei; er sucht eine Erklärung darin, daß er das Psychische nach Analogie der körperlichen Beschaffenheit als etwas von Natur in sich Vielfältiges, Zusammengesetztes (πολυειδές τι) faßt, aber er hält doch an der Grundmeinung fest, daß das Wesen eines Menschen etwas eindeutig Bestimmtes und Gleichbleibendes sei, sodaß Widersprüche in Wahrheit nicht bestehen können, „natürlicherweise kann ein und dieselbe Natur nicht die entgegengesetztesten Beschaffenheiten haben" —: so muß ein unstimmiges Verhalten als eine von außen verursachte Verkehrung des eigentlichen Charakters verstanden werden, der durch eine solche Handlungsweise nicht erhellt sondern verdeckt wird, und es sind die Umstände, die wechselnden Situationen und die Einwirkungen dritter Personen in Rechnung zu ziehen, um ein verändertes oder widersprechendes Verhalten durch den Fortfall oder die Vergewaltigung der persönlichen Entscheidung zu erklären. Dem entspricht die Methode einer bedächtig schrittweisen Beurteilung der handelnden Personen, die den Fortgang der Erzählung mit kritischen Reflexionen unterbricht und den Charakter aus den Bilanzen zusammensetzt, die den jeweiligen Eigenschaftsstand im Verlauf der Geschichte unter Anrechnung der Einflüsse vorlegen. Im Gegensatz zur darstellenden Art der großen historischen Kunst wie der des Tacitus, die eine Totalanschauung vom Wesen eines Individuums durch dessen Lebensäußerungen selbst dem Leser suggeriert, und im Unterschiede von der hergebrachten[2])

---

1) Vgl. J. Bruns, Die Persönlichkeit in der Geschichtschreibung der Alten. 1898. F. Leo, Die Biographie a. O. S. 242 ff.

2) Leo a. O. S. 248.

Methode einer subjektiven Geschichtserklärung, die das Auftreten der großen Männer mit einer Gesamtcharakteristik begleitet, durch welche sie sogleich als eindeutig bestimmte Größen fixiert werden, legt Polybios die bedeutenden Charaktere voraussetzungsloser an, als erst nach und nach zu erkennende Objekte des Studiums. Er will die charakterisierende Einführung der entscheidenden Persönlichkeiten auf die Kennzeichnung der natürlichen Beanlagung beschränken, die den ersten Ansatz für die Erkenntnis des Charakters abgibt, er macht dann im Verlauf der Geschichtserzählung an belehrenden Stellen Halt — bei einem komplizierten Menschen, den er selbst als Paradigma für politische Belehrung herausstellt, kann man das in den Fragmenten noch drei mal beobachten — und erörtert im Anschluß an die inzwischen dargestellten Handlungen einzelne besonders problematische Eigenschaften des Helden und auch Veränderungen in seiner moralischen Haltung, Wendungen zum Schlechten, Fortschreiten auf solchem Wege, Wiederaufkommen der besseren Natur in dem Menschen, der durch das Unglück umgewandelt[1]) ist; das übliche Nachwort beim Abtreten der historischen Person dient dann zur zusammenfassenden Beurteilung. Das Stufenweise eines Prozesses kommt hier in die Menschenauffassung wesentlich durch das schrittweise Vorgehen der Urteilsbildung, aber damit verbunden ist doch die positive Beobachtung und Erklärung innerer Veränderungen des Individuums, die in ihrem zeitlichen Auftreten durch den Verlauf der Geschichte hin etappenweis verfolgt werden. Das ist eine pragmatische Analyse, die den Typus einer aus der Reflexion, nicht aus dem Nacherleben stammenden Entwicklungsgeschichte vorstellt. Es ist die Stellung zum Objekt, die, zusammengefaßter und mehr aufs Technische gerichtet, in Ciceros Selbstbiographie zu beobachten war. Aber auch aus der komplizierten Komposition der Augustinischen Seelengeschichte reicht ein Formbestandteil in diese psychologische Pragmatik zurück.

1) Polyb. 18, 33, 6.

DRITTES KAPITEL.

DIE ENTWICKLUNG DER SELBSTBIOGRAPHIE IN DER PHILOSOPHISCHEN UND RELIGIÖSEN BEWEGUNG.

Wir dringen nun tiefer hinein in die geistige Bewegung, in der die antike Selbstbiographie ihren Charakter verändert hat; die Beziehung der Persönlichkeitsdarstellung zur Behandlung der Lebensprobleme in philosophischer Besinnung, Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit, Äußerung religiöser Affekte tritt nunmehr in den Mittelpunkt unserer Geschichte. Sie verfügt hier nicht über Autobiographien im strengen Verstande — besäßen wir eine fortlaufende Folge solcher Schriften, wieviel klarer würde die komplizierte Entwicklung des moralisch-religiösen Lebens uns vor Augen stehn, die die Innenseite der politischen Organisationen in den hellenistischen Reichen und, nur zeitweilig und örtlich zurückgedämmt durch die Augusteische Restauration, in dem römischen Imperium ausmacht! Es gab in der hellenistischen Literatur eine Reihe von Formen, in denen eine Lebensansicht persönlich darstellbar war. Die Diatribe mit ihren Umbildungen, der moralphilosophischen Predigt und der römischen Satire, die Epistel, auch die Prolalie als Einleitung von Lehrvorträgen werden uns neben andern, stärker rhetorischen Formen in solcher Funktion begegnen. Aber die von literarischen Gesichtspunkten bestimmte Scheidung der Formen muß hier vollends zurücktreten hinter dem historisch-psychologischen Interesse: dieses möchte die innere Vielartigkeit und die Übergänge und keimhaften Bildungen der Selbstanschauung in einem Zusammenhang begreifen. Das Material erlaubt einen solchen Versuch. Denn es bietet sich ein fester Ausgangspunkt: in Cicero, in seinen Privatbriefen vor allem, haben wir einen vollgültigen Zeugen für den Stand des Persönlichkeitsbewußtseins in der hellenistisch-römischen Zeit an dem entscheidenden Wendepunkt, der mit dem Untergang der Republik gegeben ist. Und die verschiedenen Richtungen, in denen sich die Selbstanschauung dann bewegt, sind durch einen einheitlichen Zug verbunden, der um so stärker hervortritt, je weiter die Geschichte zeitlich vorwärts schreitet. Bezeichnet man diesen Wesenszug als den Übergang aus dem Zeitalter der positiven Wissenschaften in eine neue religiöse Epoche, so ist das Problem nicht allgemein genug gestellt. Es

handelte sich darum, neue Lebensquellen in der Erfahrung zu erschließen. Die Philosophie, die die führende Macht in diesen Jahrhunderten war, gelangt gerade auf dem Höhepunkt der Naturwissenschaft, von der Skepsis getrieben, zu der Selbstbesinnung, in der ihr klar werden muß, welche Grenzen dieser Art von wissenschaftlichem Geist gesteckt sind, wieviel ihm Unerreichbares zurückbleibt. Und das Leben muß sich vertiefen, nachdem das Zutrauen zur wissenschaftlichen und technischen Kultur erschüttert ist[1]) und wie nun das Gedränge und Gewirre dieser Wirklichkeit mit der zunehmenden Reflexion und Reibung der unter mannigfachem Druck lebenden Individuen es jedem Sehenden eindringlich macht, daß aller Vernunft zum Trotz die Zweideutigkeit des Menschendaseins bestehen bleibt, beginnt das Suchen nach einer Unmittelbarkeit des Lebens, die dem fremd gewordenen Universum ein Wort menschlicher Lösung entlocken soll. Auf neuen Wegen will der Mensch die Welt von innen berühren, um sich von dem Druck der Notwendigkeiten zu befreien und die Einheit und Ruhe der Existenz wiederzugewinnen. Die Losung für diese befreiende Berührung blieb: Erkenntnis; aber die Bedeutung der Worte Vernunft und Erkenntnis wandelte sich im Sinne des unmittelbaren Erlebens, und immer weiter trieb es hinein in die Tiefen, aus denen Leid und Leidenschaft und Unendlichkeit in die Ordnung der Werte erhoben wurden. Daß das Selbstgefühl schließlich in diesen Tiefen versank, sodaß die Befreiung nicht rein von innen, sondern zugleich von droben, nur durch Machtwirkung der Gottheit erreichbar schien und demgemäß die Philosophie, statt sich als die freie Deuterin des Lebens zu behaupten, mit dem theologischen Dogma gleichgestellt wurde, um bald gar dessen Magd zu werden, das ist etwas zeitgeschichtlich Bedingtes bei diesem gesetzlichen Gang in die Innenwelt; die Grenzen des antiken wissenschaftlichen Geistes und Wirklichkeitsbewußtseins, die es aufzuheben galt, erleichterten den Zug zur Jenseitigkeit.[2]) Wesentlich bleibt für uns, daß das Lebensgefühl wieder metaphysisch wurde: in dem metaphysischen Erleben wurzelt die neue Selbstbiographie, die den inneren Zusammenhang eines Menschen zur Darstellung bringen sollte. Wie weit gelangte sie, das ist nun die Frage, auf diesem

1) Vgl. bes. Seneca ep. ad. Lucil. 90, gegen Posidonios, der trotz der von ihm vollzogenen Wendung zur Religion noch in diesem Kulturbewußtsein lebte.

2) Vgl. oben S. 100. 112f. und unten die Einleitung zu Teil III.

Wege schon innerhalb der antiken Selbstbetrachtung, zumal in der Stoa, in der sich die Wendung zur neuplatonischen Religiosität vorbereitete? Und wo liegen in den religiösen Bewegungen die Kräfte, die die Selbstbiographie mit emporgetrieben haben? Augustins Werk ist das komplizierte Erzeugnis einer späten Kultur. Und noch vielfältiger, als ein Rückschluß aus diesem Werk vermuten ließe, sind die in den nachchristlichen Jahrhunderten aufgekommenen Entwicklungsmöglichkeiten der Autobiographie gewesen.

1. DIE ANSCHAUUNG DER PERSÖNLICHKEIT IN CICERO.

An den verschiedenen Knotenpunkten der Entwicklung ist uns immer wieder Cicero begegnet. Vielfach war er uns nur ein Zeuge für das Vorhandensein von Literaturzweigen, deren reale Anschauung uns versagt ist; vielfach sprach bei ihm nur Eitelkeit und Ruhmsucht, die noch keine Kennzeichen von Persönlichkeit sind und ihm dazu den mangelnden Fond an blauem Blut zu ersetzen hatten. So hat er auch in seinen öffentlichen Reden bei jeder Gelegenheit seine Person herausgestellt, mit den Übertreibungen seiner Verdienste, der Selbstbehauptung seiner moralisch-politischen Würde, auch mit anekdotischen Nachrichten aus seinem Leben: man hat die autobiographischen Partien aus seinen Schriften zu einer sechshundert Seiten starken Vita Ciceronis[1]) zusammenstellen können. Die Benutzung der mannigfachen Formen, die in seinen Selbstdarstellungen zusammenkamen — Epos, Hypomnema, politisches Sendschreiben, Schicksalshistorie, Schriften- und Bildungsgeschichte —, zeigt doch schon ein zergliederndes Persönlichkeitsbewußtsein; wir kennen es in dieser Art der selbständigen Darstellung verschiedener Lebensseiten nur noch bei Cardano, der dann freilich am Ende zu einer aus der Tiefe zusammenfassenden Selbstanalyse gelangt ist. Und an wichtigen Punkten sahen wir Cicero, der auch die alten römischen Selbstbiographien wieder ins Licht gestellt hat, über das Gegebene fortschreiten. Daß er die Erzählung seiner Taten durch einen Historiker auf die gefühlsmäßige Bedeutsamkeit menschlicher Begebenheiten gestellt wissen wollte, daß er das Werden seiner Redekunst analytisch zu erklären unternahm, sind Äuße-

1) M. Tulli Ciceronis Vita: Ex oratoris scriptis excerpsit, verba ipsa retinuit et ad consulum seriem digessit J. H. L. Meierotto Berolini. 1783.

rungen, wie wir sie von einem antiken Menschen vorher nicht kennen. Sie deuten zugleich auf die Hauptrichtungen vor, in denen sich seine intimere Selbstauffassung bewegte; zu ihnen fügt sich noch die Haltung seiner philosophischen Schriften. Er liebt es, in der dialogischen Inszenierung die historische Sphäre, in der er recht eigentlich lebte, die große Scipionenzeit, zur Gegenwart zu machen; da stellt er nicht sein kleines Ich in den Vordergrund, sondern die Ideale, in denen er die erstrebte Vollendung seines Wesens und Wirkens anschauen kann, da bringt er sich durch die Rückbeziehung auf die positiven Erlebnisse seines moralischen Willens in eine persönliche Beziehung zu der griechischen Philosophie jener großen römischen Tage, die er sich und seiner Nation zu eigen machen will. So läßt er durch die theoretischen Darlegungen die sittlich bildende Kraft der Philosophie als der magistra vitae hindurchscheinen.

Diese Wirkung der Philosophie in Leben und Willen, die die Macht von Ciceros Schriften in der christlichen Ethik von Ambrosius ab über Petrarka bis zu Luther und Melanchthon hin[1]) begründete, wird uns auf einer weiteren Stufe näher an die Selbstbiographie heranführen; sie ist schon von Cicero selbst für seine Person zu selbständigem formalen Ausdruck gebracht worden. Als er in dem Schmerz über den Tod seiner Tochter, der nach seinem eignen Bekenntnis die tiefste Gemütsbewegung seines Lebens gewesen ist, in voller Zurückgezogenheit allein mit sich beschäftigt und nur mit Büchern verkehrend in der Philosophie Trost suchte, fand er Erleichterung in der Abfassung einer Consolatio: und er richtete diese Schrift an sich selber; mitten in seinem Schmerz hebt er hervor, daß das etwas sei, „was noch niemand vor ihm getan" habe.[2]) Wir haben dieses Buch[3]) nicht, sowenig wie seine gleichfalls religiös gefärbte Mahnschrift zur Philosophie, den „Hortensius", in dem sein tieferes persönliches Leben wohl auch vollen Widerhall fand; wir können hier nur wieder in den Wirkungen den inneren Zusammenhang erkennen, der die Stufen der Selbstbesinnung, aus der die Autobiographie sich entwickelte, verbindet: der Hortensius, der

1) Vgl. W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jh. Archiv f. Gesch. Philos. VI 118. (1893).

2) Cicero ad Att. XII 14, 3: Quin etiam feci quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolarer.

3) Vgl. darüber C. Buresch, consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica. Leipziger Studien der klass. Phil. IX 94 ff.

durch das aristotelische Vorbild[1]) zu Sokrates zurückreicht, hat den jungen Augustin zu einem höheren Leben erweckt, und noch nach seiner Bekehrung, in Cassiciacum, philosophierte der Heilige in Ciceros Formen; die Idee, den 'Trost der Philosophie' sich selber entgegenzubringen, ist wieder aufgenommen worden in der so betitelten Schrift des Boethius, die die letzte bedeutende Selbstdarstellung aus dem Altertum ist.

Aber das unschätzbarste Dokument für Ciceros Vermögen, seine Persönlichkeit zu offenbaren, besitzen wir doch: die Briefe an seinen vertrauten Freund Attikus. Ihnen verdanken wir es, daß wir sehen können, wie weit ein innerlich wahrer und geistig überlegener Mensch, der die Kultur seiner Zeit in sich gesammelt hat, in dieser Zeit mit der Selbstanschauung gelangt ist.[2])

Privatbriefe dürfen gewiß nicht schlechtweg als der wahre Ausdruck einer Persönlichkeit hingenommen werden. Wenn wir in unserem Tasten nach Wirklichkeit möglichst nahe an ungeformten Stoff heranzukommen verlangen, an unstilisiertes Seelenleben in Tagebüchern und Briefen vor allem, so führt doch die Sucht nach Lebendigkeit in eine unfruchtbare Atmosphäre, sobald sie an den kleinen Menschlichkeiten, die mit unterlaufen, sich festhält, um in ihnen die eigentliche Realität einer Existenz aufzuspüren. Die Historie, die den wahren Gehalt eines geschichtlichen Menschen lebendig erhalten will, ist glücklich darin, daß sie das, was die Zeit verweht, nicht mitzuschleppen hat und das Ärmliche, Allzumenschliche, wenn sie's denn hat erforschen müssen, über Bord werfen kann. Solche historisch-ethische Stellung zur Lebensgeschichte ist durch Goethe und Hegel gesichert, und nicht nur Burckhardt, sondern auch Taine[3]) hat in Reaktion gegen die moderne Unsitte eine Mitteilung von intimen Briefen seiner Privatexistenz überhaupt untersagt: „Je souhaite avant tout que le moi, la personne vivante avec son ton de voix, ses gestes, ses meubles échappe au public."

Cicero ist der erste und im Altertum einzige Mensch, von dem wir einen Ausdruck seines Innenlebens in einer Korrespondenz

---

1) Vgl. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia. Leipziger Studien XI 248 ff.

2) Hermann Peter, Der Brief in der röm. Lit. Abhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss., philol.-histor. Kl. XX, 3 (1901). S. 7 f. 38 ff. — Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Lit. (1903). S. 96 ff. — Vgl. die besonders schöne Würdigung Ciceros in F. Leos Römischer Lit., Kultur der Gegenw. I 8 S. 332 ff.

3) H. Taine, vie et correspondance I p. 2 ff.

haben, die, wie sie wider seinen Willen und wahllos an die Öffentlichkeit gebracht wurde, das wahrhaft Bedeutende in der alltäglichen Verbindung mit den schwachen Seiten und Eitelkeiten, dem gesellschaftlichpolitischen Klatsch und den Familien-Wirrungen zutage förderte, — sodaß ihm gegenüber jenes Verfahren einsetzen konnte, das von den Nebendingen her den Zugang zum Charakter findet und, wenn Material genug auftreibbar wäre, bei den wenigsten Menschen eine aus der Zeit herausgehobene Persönlichkeit bestehen lassen würde. Es ist Ironie darin, daß gerade Cicero, der auf alle Weise das Rühmliche aus seinem Leben für die Unsterblichkeit nach seinem Römerideal zu erhöhen bestrebt war, mit all den ungeschiedenen historisch-psychologischen Wirklichkeiten seiner Existenz auf die Nachwelt kommen mußte. Und doch muß man die Erhaltung den pietätlosen Herausgebern danken. Denn Cicero hatte hier mehr zu geben als Stoff für Neubegier. Daß er dieses Mehr in der Formlosigkeit beließ, dafür liegt der tiefere Grund in einer geschichtlichen Schranke, die auch für den Stand der Autobiographie in dieser Übergangszeit bezeichnend ist: in dem Mißverhältnis zwischen dem individualisierten Selbstgefühl, das in der hellenistischen Geistigkeit groß geworden ist, und den überkommenen Anschauungen von der idealen Würde, mit der eine Selbstdarstellung hervorzutreten hatte; der differenzierte seelische Gehalt, aus dem die Selbstbiographie sich erneuern sollte, ist hier schon in solchem Maße da, daß er ein fortgesetztes breites Äußern der persönlichen Reaktionen zum Bedürfnis macht und sich die Mittel dazu aus der gesellschaftlichen Umgangssprache holen kann, aber noch ohne das Bewußtsein, etwas dauernd Wertvolles zu sein, sucht er nicht den Weg in die Literatur zur Ausbildung eigner Formen.

Das macht nun aber zugleich den ersten Vorzug dieser menschlichen Dokumente aus. Statt der rhetorischen Stilisierung, die sich der Prosarede selbst in der Autobiographie zwecks kunstvoller Formung der Sätze bediente und auch in der eigentlich unliterarischen Art der Hypomnemata Platz griff, ist hier eine Unmittelbarkeit und Wahrhaftigkeit, der die Worte einfacher Ausdruck für ein Inneres sind. So erscheint in den privaten Briefen zuerst das Verhalten zum eignen Ich, das die Voraussetzung für eine innerlichere Behandlung der Autobiographie war; es hat sich nur spät und mühsam in der literarischen Selbstdarstellung durchgesetzt, wo es inmitten der Rhetorik aufkommen mußte. Und Cicero zeigt die bei Männern so seltene Gabe, sich frei und ungehemmt in Briefen

auszusprechen. Was wir vordem nur in der feinsten Kunst der hellenistischen Lyrik, im Epigramm[1]), geübt sehen — von Epikurs Briefen kennen wir zu wenig derart —, dieses Vermögen der reflektierten Innerlichkeit, sich im momentanen Ausdruck voll zu geben, erscheint hier in dem natürlichen Fluß der Rede ausgebreitet auf die ganze Folge von Zuständlichkeiten durch etwa zwanzig Lebensjahre hin, vom Ende seiner dreißiger Jahre an. Die Freundschaft zwischen Männern, die das eigenste Element gewesen ist, in welchem die persönliche, geistig gesellige Berührung von Mensch zu Mensch im antiken Leben sich bewegte, schafft hier die Hüllen beiseite, mit denen die gesellschaftlichen Konventionen die Gestalt der Person verdecken, und läßt eine Bekenntnisstellung aufkommen, die dann später unter tieferer Aufrührung des Innern durch den Verkehr der Seele mit Gott ausgelöst wurde. Die intimere, zuweilen fast sentimentale Art, die der antike Freundschaftskult in Ciceros tatsächlichem Erleben annimmt, bleibt freilich wieder in dem Lebensverkehr selber gebunden und wird nicht der Aufnahme in das ethische Ideal der Freundschaft gewürdigt, wie es Cicero vor der Seele stand. Die literarische Schilderung, die er zum würdigen Zeugnis für seinen Bund mit Attikus[2]) ein Jahr vor seinem Tode im Lälius gegeben hat, zeigt, wie sie aus der gemäßigt stoischen Philosophie stammt, die großen Züge der Freundschaft von herrscherlichen Männern ohne Falsch aus Scipios Tagen.[3]) Seinem eigenen Bedürfnis nach Aussprache, nach einer mitempfindenden Seele gibt er in einem der Briefe an den Freund einen zusammenfassenden Ausdruck (I 18). „Nichts fehlt mir jetzt so — das sind seine Worte, aus der Zeit des ersten Triumvirats — als ein Mensch, mit dem ich alles, was mich beschäftigt, besprechen kann, der mich liebt, Verständnis hat, dem ich nichts vorzumachen, nichts zu verhehlen, nichts zu verstecken brauchte . . . Und Du, der Du mir so oft in Sorgen und innerer Unruhe durch Gespräch und Rat Erleichterung geschafft hast, sonst immer in der Politik mit mir verbündet, in meinen Privatangelegenheiten bei

1) Vgl. v. Wilamowitz, Die griech. Lit. a. O. S. 142.

2) Cicero, Laelius, de amicitia. I 4.

3) Vgl. besonders die Art der Behandlung des Satzes: in amicitia nil fictum nil simulatum ib. VIII 26 XVIII 66 XXV 92. 97. (die Beziehung auf die Einheit und Konstanz des Charakters usf.); auch die Kritik des desiderium absentis amici als Zeichen eines Menschen, der infirmus est mollisque natura et ob eam causam in amicitia parum justus. XX 75; über das Mitteilungsbedürfnis nur Allgemeines ib. XXIII.

allem der Vertraute und bei allem, was ich bespreche und überlege, mit dabei bist, wo bleibst Du nur?" Er schildert dem Freund die innere Öde, die er empfindet, wenn er unter der Menge Menschen, die ihm alltäglich aufwarten und das Geleit aufs Forum geben, niemanden findet, an den „ein freier Scherz oder ein vertraulicher Stoßseufzer" sich richten ließe, — nur immer Ambition und Maske, alles nur nach außen von Wert. Deshalb ruft er seinen Attikus: auf einem Spaziergang mit ihm wird er alles, „was ihn aufregt und bedrückt, vor ihm ausschütten können". Wenn nach der stoischen Regel der wahre Freund ein zweites Ich sein sollte, so bringt hier eine subjektive Notwendigkeit, das Gefühl seiner Persönlichkeit ständig aufzuschließen, das eigene Ich an den Freund heran, sodaß der Brief die Funktion eines Selbstgesprächs erfüllen kann: ego tecum tamquam mecum loquor (VIII 14). Die neue Selbstbiographie mußte in solcher Bewußtseinslage Wurzel fassen. Cicero sagt es selber hie und da, daß ihm das Briefschreiben dazu dient, sich das Herz zu erleichtern, rein dadurch, daß er sich zu jemand äußert, ohne daß er etwas Sachliches zu sagen hätte: er entschuldigt sich vor dem Vertrauten, wie er vor der römischen Welt seine Beschäftigung mit der Philosophie entschuldigte, daß er „zu schreiben anfängt, ohne zu wissen was", ohne eigentlichen Stoff und mitteilenswerte Gedanken, nur weil's ihm ein ruhiges, froheres Gefühl gibt.[1])

Auch der Inhalt dieser Brieffolge ist von der Art, daß sich daraus ein Maßstab für die Entwicklung der Selbstanschauung gewinnen läßt. Was den allgemeinsten Zug der späteren Autobiographie ausmacht: daß nicht mehr das objektive Sein, wie man es in Tatsachen oder Charaktertypen festzuhalten suchte, sondern der subjektive Reflex der Vorgänge im Empfinden zur Darstellung kommt, das erscheint hier vorgebildet. Ein Bewußtsein davon ist wieder bei Cicero vorhanden; er drückt es in bezeichnender Umständlichkeit zum Beginn eines Briefes aus Rom aus (IV 3): „Du bist sicherlich begierig nicht bloß zu wissen, was hier vorgeht, sondern es von mir zu wissen — nicht als ob diese offenkundigen Dinge sicherer würden, wenn ich sie schreibe, als wenn andere sie Dir schreiben oder melden, sondern Du willst aus meinem Brief ersehen, wie ich die Dinge aufnehme und in welchen Empfindungen oder überhaupt in welcher Lebensverfassung ich mich gegenwärtig befinde." Hiermit ist gegeben, daß die starre Fassung des kon-

1) Cicero, ad Att. IX 10, 1. VIII 14, 1, cf. IX, 4, 1. XII 38, 3 u. a.

stanten Charakters sich auflöst und die Persönlichkeit sich auf andere Weise finden muß. Bei Cicero sieht man die Gegensätze zusammenstoßen, es bleibt eine Unruhe, und die weltgeschichtlichen Umwälzungen, in denen er, ohne die nötige Portion Eisen im Blute, seine Selbständigkeit zu behaupten trachtet, reißen die Elemente seines Daseins so gewaltsam auseinander, daß die Selbstanschauung statt des gesuchten Ausgleichs vielmehr in unverhältnismäßig vergrößerten Umrissen und Schatten die Schwankungen einer gestörten Selbstsicherheit abzeichnet. Ihm hatte die nationale Geschichte ein Ideal von Persönlichkeit in die Seele gegeben, das die wahrhafte Größe, die er von sich wollte, an das politische Regiment und zugleich doch an die einfache moralische Geschlossenheit des Charakters band, wie das in der feststehenden gesunden Ordnung der Republik möglich gewesen war. So gab er seinem Selbstbewußtsein den Schwerpunkt in einer Illusion, sodaß es in Eitelkeit umschlagen mußte, und die innere Freiheit und Unabhängigkeit, die er besaß, wurde von ihm nicht als das was sie war, nämlich die Erfüllung seines individuellen Seins, gewürdigt. Aber das Grundgefühl seiner persönlichen Bedeutung, in dem er lebte, war echt; er liebte in seiner Person zu sehr den Repräsentanten der altrömischen Traditionen, um sich offen und bewußt als den individuellen lebendigen Menschen Cicero zu bekennen: sein wahres Selbst liegt in seinen Briefen zutage, die lebendige bewegliche Menschenseele, die sich im Hochgefühl nicht nur, sondern auch in Haltlosigkeit, Ohnmacht und Verzweiflung sehen läßt. Ex epistularum mearum inconstantia puto te mentis meae motum videre sind seine eigenen Worte (III 8).

Überraschend ist die Schwingungsweite des Innern, das so zu Worte kommt; sie erscheint klein nur, wenn man den falschen Maßstab der Modernität anlegt. Cicero kann ununterbrochen plaudern und scherzen, sich in Andeutungen und zwischen den Zeilen verständlich machen, den Bericht über die alltäglichen Dinge und öffentlichen Vorgänge zu einer weltmännischen Unterhaltung formen, nie wird er langweilig oder abhandelnd, oft ist er sarkastisch, das natürliche Sichgehenlassen hat noch einen so frischen weil ungewöhnlichen Reiz, daß keine Scheu trivial zu werden die Naivität der Hingabe stört oder forciert, scharfe Augenblicksurteile suchen die politischen Akteure und Situationen in der Silhouette zu fassen, befreundete Menschen werden bei Konflikten oder bei Zerwürfnissen untereinander nach ihrem Charakter im Gemüt erwogen, und das

Verhalten anderer gegen ihn spionierend nachgerechnet, die griechischen Pointen blitzen nur so, man spürt humanistische Luft, einmal wird sogar der Briefstil des Freundes geistreich gelobt. Das Schriftstellerdasein kommt mit wechselnden Reflexen zur Anschauung, sein Tuskulum mit den griechischen Bildwerken ist „seine Akademie", die Bibliothek, die ihm mehr gilt als alle Schätze, gibt dem Heim erst „eine Seele"; Arbeiten, um sich zu übertäuben, innere Befriedigung in der Produktion, das gemischte Behagen, eine verhaltene politische Leidenschaft mit der Feder auszulassen, Freude an den eigenen Schriften, von denen allen etwas Biographisches mitgeteilt wird, das und anderes läßt er verlauten. Vor allem aber die Herzensergüsse. In der Zeit der Verbannung schwemmt der Jammer alle Hemmungen fort, von Thränen ist hier und anderwärts die Rede wie in der Sentimentalität des 18. Jahrhunderts, es ist ein Aufschnellen und Absinken der Hoffnung: Anklagen gegen die undankbare Welt, die falschen Freunde, gegen sich selbst, Reflexionen, wie anders er sich hätte stellen können, Rechtfertigung der Jämmerlichkeit durch die Unermeßlichkeit des Leids, „hör endlich auf mit dem Trösten, laß vor allem die Vorwürfe, wie ich dabei deine Liebe und deinen Schmerz vermisse!" (III 11) — so drängt es sich in kurzen Billets, die Sprache selbst wird formloser, Ausdrücke des Lebensüberdrusses kommen oftmals heraus, nicht wie üblich sentenziös, sondern momentan und schon mit dem Sichbespiegeln, das immer im Spielen mit dem Gedanken des Selbstmords liegt: „Möchte ich doch den Tag erleben, wo ichs dir danken wollte, daß du mich gezwungen hast am Leben zu bleiben. Bis heute bereue ichs wahrhaftig sehr" (III 3). Dann wieder der politische Affekt, „Feiern und in den Hafen der Muße flüchten, könnte das nicht locken? Es wäre umsonst. Nein, in den Kampf, ins Feld!"; glühende Worte findet er in Haß, Verachtung, Empörung, bald ist er mutig, bald quält ihn die Angst. Streckenweis kann man noch in täglichen Ergüssen des Hin und Her beobachten beim Lavieren in kritischer Zeit, das Spüren nach Anzeichen, das Herumhorchen, die Sentiments mitten im Abwägen der Chancen und Pflichten. Der Verstand kommt mit seinen Überlegungen nicht zum Schluß, und zuweilen muß die Reflexion ganz schweigen, keine Theorien, nur Fakta, Neuigkeiten will er dann vom Freunde. Oder er beobachtet sich: selbst die Sehnsucht, mit der er Briefe von Attikus erwartet, ist nicht mehr so lebhaft wie früher. Am meisten differenziert ist der Gefühlsausdruck in den Briefen aus dem

Todesjahr seiner Tochter, wo diese eine Gemütsbewegung die wechselnden Regungen in einem gleichmäßigen Grund und Ton zusammenhält. Cicero lebt hier in seinem Schmerz mit dem Bewußtsein eines inneren Rechts, während er sonst, wenn er sich einem Affekt hingibt, das als mangelnde Haltung empfindet; gilt ihm doch, wie ers auch zu dem Freunde einmal geäußert hatte (VI 2, 2), „das mit den Kindern" als der tiefste Naturtrieb, mit dessen Verleugnung die ganze menschlich-sittliche Ordnung zusammenbrechen würde. Er fragt sich, ob es nicht schon unrecht sei, daß er Erleichterung in philosophischen Trostgründen suche, manchmal wieder kommt es ihm als Unrecht vor, wenn er das ließe; er weiß von der Einsamkeit zu sagen, die ihm nächst dem Freund das Liebste ist, er erwähnt, daß er sich von Morgens früh bis Abends spät „in den dichten verwachsenen Wald versenkt", daß das Landhaus am Meer, in das er sich zurückgezogen hat, „zu seinem Leide paßt"; man kann den Ablauf der Leidenschaft beobachten, da er sie in ihren Nuancen etwa zwanzig mal berührt und die Schärfe, die Ausbreitung, die Erscheinung in seinem Aussehn, die wohltuende Beeinflussung durch die stille Natur und die literarische Produktion bemerkt: bis er konstatieren kann, daß er wieder Herr seiner Gefühle ist, aber seine Heiterkeit für immer verloren hat. Er kann nicht begreifen, was die Welt an seinem Gebahren auszusetzen findet, er wirft sich selbst in das Irrationale, 'ἀλόγως fortasse', und er zehrt von der Idee einer „Apotheose" der Tochter, für die er ein ewiges Heiligtum, eine Kapelle in einem großen Park zu stiften gelobt hat.

In diese Mischung von Selbstbeobachtung und einem Gefühl, das dem Moment sich überläßt, tritt nun die philosophische Selbstbesinnung ein. In all den veränderlichen Zuständen sucht Cicero sein sittliches Bewußtsein aufrecht zu erhalten: es steht ihm, verschmolzen mit seinen Vorstellungen von seiner politischen Bestimmung und der darin einmal bewährten Größe, regelmäßig als das Maß für seine Selbstbeurteilung vor Augen. Das ist hier so belehrend, weil in diesen wirklichen Privatbriefen die Inhaltlichkeit der Erlebnisse zur Aussprache kommt, sodaß mitten in ihr die moralische Rückwendung sich vollzieht, im Unterschied von den Formen der stoischen Selbstbetrachtung, wo die sittlichen Ideen den Grundbaß bilden, der die Erlebnisse nur in oberen Tönen mitklingen läßt. Man kann daher in Ciceros Geständnissen eine ganze Skala in der Stellung zur moralischen Reflexion beobachten. Die Kennworte sind dabei

überwiegend griechisch, wie denn überhaupt das Intimste sogut wie die Emphase sich bei ihm in griechischer Sprache äußert — so hat ja auch der römische Kaiser Mark Aurel seine Selbstgespräche griechisch niedergeschrieben. Solange seine Stellung noch unerschüttert ist, kann er dem Vertrauten gegenüber so wie in seinen öffentlichen Reden einfach das Fortdauern seiner „Seelengröße" feststellen, der er den „unsterblichen Ruhm" seines Konsulats verdankt, und kann bei der bloßen Darlegung seiner gegenwärtigen politischen Maßnahmen überzeugt sein, daß er darin „gewissermaßen eine bestimmte Form seiner Denk- und Lebensweise" sichtbar mache. Den Wert seiner Persönlichkeit außer Zweifel zu stellen, das gibt er als oberstes Gesetz seines Handelns an: er werde sich immer so halten müssen, daß seine vormals vollbrachten Taten nicht als das Werk eines Zufalls erscheinen können.[1]) Sich selber treu sein oder, wie er es auch ausdrückt, se tueri bleibt dann eine Norm, die die Gewissensfragen diktiert, die er sich vorlegt und nicht nur mit einem Ja oder Nein, sondern auch unter Anrechnung der jeweiligen politischen Lage differenzierter beantwortet. Selbst in den Klagebriefen aus der Verbannung ist dieser Wille zu vernehmen: „Ich bin derselbe geblieben: meine Feinde haben mir das Meine, nicht mich selbst genommen", „ich vermisse nicht nur das Meine und die Meinen, sondern mich selber". Auch in anderen Formen drückt er dasselbe aus. Da er sein Lebensideal literarisch dargestellt hat, mag er in stolzen oder schwankenden Momenten sich auf die Forderungen besinnen, die die Haltung solcher Schriften, wie des Epos über sein Konsulat oder auch des Werkes über den Staat, an ihn stellt. Und er legt sich bei einer Entscheidung die Frage vor, wie die Geschichte nach Jahrhunderten über ihn urteilen werde.[2]) Tiefer greifen in die wirkliche Bewegung seines Lebens die philosophischen Begriffe hinein, die ihm Festigkeit geben sollen. Findet er sich nach seinem politischen Debâcle auf die literarische Produktion angewiesen, so ermöglicht ihm die Philosophie, sich die Resignation zu einer positiven Lebenshaltung zu erheben, nach der Regel des Weisen, der die äußeren Herrlichkeiten in ihrer Nichtigkeit durchschaut hat und die „Gleichgültigkeit" zumal der Politik gegenüber zu üben versteht. Er bringt den erlebten Konflikt auf den Rangstreit des praktischen und theoretischen Bios

1) Cicero ad Att. I 19, 6. 8. 20, 3.

2) ib. II 4, 2. 24, 4 u. a. II 18, 3. III 5. 15, 2. II 3, 3. IV, 3 4. II 5, 1. IX 18. VIII 11, 1.

zurück, um jetzt diesem letzteren die Krone zu geben. Politisches Wirken oder literarische Muße: aus solcher grundsätzlichen Besinnung entfaltete sich die Selbstbetrachtung wieder bei den Humanisten, deren Aktivität auf das große Feld der Politik drängte, im Anschluß an die römisch-stoischen Ideen. Cicero erklärt mit tieferem Recht als ers im Grunde wahr haben wollte, daß er in der literarisch-philosophischen Tätigkeit das „naturgemäßeste Leben" gefunden habe. Und aus der ihm aufgezwungenen Provinzialverwaltung holt er sich einen inneren Wert heraus, indem er den von der Philosophie geformten sittlichen Charakter durch die Tat erprobt: „Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Milde" nicht nur, sondern vor allem die über Versuchungen erhabene „Lauterkeit (integritas), ich meine nicht die Selbstbeherrschung, welches die Tugend ist, die der Lust widersteht. Ich habe in meinem Leben nie eine so große Lust erfahren, als diese Lauterkeit sie mir bringt. Und ich genieße dabei weniger den Ruf, der sehr groß ist, als die Sache selbst. Ich kann sagen: es hat sich gelohnt! ich kannte mich selbst nicht, und mir war nicht vollbewußt, was ich in dieser Richtung zu leisten vermöchte: ich kann mich dreist aufblähen."[1]) Dann aber sieht man — und das ist die Regel —, wie das ständige Sichbewußtmachen und Begründenwollen Hand in Hand mit einer Unsicherheit des Gefühls der eigenen Kraft zur Selbstzersetzung führt. Die moralische Forderung wird hier zum Stachel der Furcht, etwas seiner Unwürdiges tun zu können, und die Reflexion dient als Handhabe der Haltlosigkeit, die eine subjektive Beruhigung in der sittlichen Selbstrechtfertigung findet, aber die bloß herausgerechnete Stellung nicht zu ergreifen vermag. Wo die Entscheidung drängt, beschwert sich Cicero nicht nur mit ratenden Freunden, sondern mit allen möglichen Personen aus der römischen und griechischen Geschichte, die in ähnlichen Lagen einen anerkannt rühmlichen oder verdammenswerten Weg gegangen sind. Er bringt den Bodensatz seiner schwankenden Motive auf „politische Thesen", elf an der Zahl und in griechischer Formulierung: so will er sich den Umkreis der Pflichten zu Gemüte führen; und indem er sie immer wieder wo er geht und steht griechisch oder lateinisch hin und her wendet, sucht er sich „über das, was nottut aufzuklären", wobei er zugleich im Genuß seines Geistes Erholung findet. Auf einem toten Punkt angelangt, nimmt er die Briefe des Freundes aus den letzten

1) ib. II 5, 2. 17, 2. 16, 3. IV 16, 10 (18, 2). V 16, 3. 20, 6. (recte περφυσίωμαι cf. Paulus 1 Cor. 4, 6.) V 10, 3 (μελέτη huius virtutis).

zwei Monaten vor, sieht sie Stück für Stück auf die Ratschläge hin durch und endet mit dem Ergebnis, daß die Wohlbegründetheit seines entschlußlosen Verhaltens ihm das tröstende Bewußtsein des Rechthandelns gibt. Das Pendeln selber begründet er sich: „Ich rede mit dir als wie mit mir selbst. Und liegt nicht jeder bei einer solchen Entscheidung im Für und Wider vielfältig mit sich selbst im Streit?“ [1]) Zu dieser Geisteshaltung gehören die nachträglichen Selbstanklagen. In den verschiedensten Unglückslagen, im Exil oder nach Pharsalus sogut wie bei der unerquicklichen Ehe seiner Tochter, peinigt er sich mit dem Gedanken: „an nichts von dem, was mich schmerzt, ist der Zufall schuld; meine Schuld hat alles herbeigeführt.“ [2]) So kommen Reue und Skrupel zur Aussprache: nicht berührt von religiöser Demut, aber bei allem Abschieben auf fremde Einflüsse doch von der richtenden Stellung des Gewissens zeugend.

Welches war nun die Wirkung dieser Lebensdokumente eines Mannes, der schon den nächsten Generationen als der Repräsentant der griechisch-römischen Bildung und der Vollender der lateinischen Prosa galt? Was von ihr erkennbar ist, wirft helle Schlaglichter auf den Gesamtzustand der Selbstdarstellung in dieser Zeit. Immer wieder sieht man, daß nur die Spitzen der Kultur die anwachsende Innerlichkeit in autobiographischen Produkten ausgeben konnten, bevor das christliche Mittelalter den entsprechenden psychologischen Zustand zum Gemeingut, man möchte sagen zum Bestandteil der Menschennatur machte. Im allgemeinen herrscht gegenüber Ciceros Selbstzeugnissen eine ähnliche Stellung vor, wie wir sie dem erlebten Stoff gegenüber in der antiken Autobiographie kennen; die formale rhetorische Stellung, welche auch solche intimen Briefe nur von außen auf die Sprachkunst hin und etwa auch auf goldene Worte der Weisheit ansieht und daher der weniger persönlichen, aber als Stilmuster brauchbaren Sammlung seiner literarisch gehaltenen Briefe — ad familiares — eben wegen deren rhetorischer Kunst den Vorzug gibt.[3]) Wird einmal der Inhalt beachtet, dann macht sich das neugierig-memoirenhafte Interesse breit. So hat Cornelius Nepos bei Attikus, zu dem er persönliche Beziehungen hatte, die Briefe in den Handschriften ansehen dürfen und weiß nun zu erzählen, daß dort eine wahre Geschichte jener Zeiten zu

1) ib. IX 10. VIII 3, 3. 12, 1. IX 4. 9, 1. VIII 14, 2.
2) ib. XI 9. III 8, 4. 20, 1 (cf. ad fam XIV 3) XI 17, 1. 23, 1. X 8, 6. IX 6 u. a.
3) Vgl. H. Peter a. a. O. bes. S. 50ff. 125.

finden sei, mit allen Veränderungen im Staatswesen und den geheimen Absichten und Lastern der führenden Personen, alles mit Scharfsinn oder vielmehr mit prophetischer Gabe ganz klar und offenbar gemacht.[1]) Und selbst Seneca hebt beim Erwähnen dieser Briefe (ep. 118, 2), nur den politischen Klatsch heraus — um mit überlegener Geste seine Verachtung für solche Nichtigkeiten auszusprechen und seine eigene Reichhaltigkeit herauszustellen: „unsere eigenen Fehler, nicht die anderer Menschen behandeln, ist fruchtbar."

Ob wirklich er und Spätere, von denen wir keine Äußerungen haben, nicht von dem persönlichen Grund dieser Dokumente berührt worden sind? Wenn Seneca, ein Lebensschriftsteller, der an dem allmählichen Sichdurchsetzen der Individualität einen bedeutenden Anteil hat, den Inhalt der Briefe mit solcher Wendung von der Hand weist, so wirkt da die Haltung seiner eigenen Episteln, in denen er die Selbstdarstellung der moralischen Persönlichkeit mit idealischer Aufmachung gab. Als im Anbruch einer neuen Zeit Petrarca durch die Wiederauffindung der Briefe (1345) seinen Cicero als Menschen kennen lernte,[2]) kam ein ähnliches, nur tiefer erlebtes Verhältnis, zur Aussprache. Für Petrarca war diese Lektüre die Zerstörung einer Illusion: er fand hier statt des antiken Weisen einen „ewig unruhigen, ewig besorgten" Menschen, der „seine eigenen heilsamen Lehren vergaß"; der, „gleich dem nächtlichen Wanderer, die Fackel in der Hand, in der Finsternis voranschreitet" und selber strauchelt, während er den Nachkommenden den Weg erleuchtet. Es wollte ihm nicht gefallen, daß Ciceros Leben „die einem Weisen anstehende Unwandelbarkeit des Wesens" vermissen ließ — und doch ist er selbst es gewesen, der das volle Sich-Ausleben einer Menschenseele in ihren wechselnden Regungen bewußt zum Vorwurf seiner Schriftstellerei gemacht hat, und dem die ideale Haltung eines Weisen nur eine von vielen Formen war, in denen er sein grenzenlos regsames Ich fühlte.

2. DIE SELBSTDARSTELLUNG IN DEN REALISTISCHEN LITERATURFORMEN.

Es gibt zwei Grundrichtungen, in denen die in der Reflexion wurzelnde Individualisierung sich äußern kann. Die eine verläuft in der Selbstbesinnung. Die Vertiefung ins Subjekt läßt den zu-

1) Nepos, vita Att. 16, 3. cf. Peter a. a. O. S. 41.

2) Vgl. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte S. 28ff.

nehmenden Wert der inneren Erfahrung in den seelischen Zuständen selber gewahren: hier verlegt sich das sittliche Tun in das eigene Innere, das eigene Ich finden und festhalten ist die Aufgabe, und in dieser Arbeit wächst die Energie und der Reichtum der innerlichen Vorgänge mit dem Selbstbewußtsein zugleich; so müssen die Grenzen der Selbstdarstellung sich hier allmählich erweitern. Die geistige Bewegung, in der das geschah, zeigte uns in Cicero die Durchbrechung der antiken Schranken durch das persönliche Lebensgefühl, das jenseits von der Öffentlichkeit sich kundgab, und sie wird uns in den stoischen Selbstbetrachtungen an die Grenze führen, bis zu der die aus der Philosophie stammende moralische Analyse des Ich vorgedrungen ist. Man würde aber die geschichtliche Wirklichkeit verkürzen, wenn man die Ausgestaltung der Persönlichkeit lediglich aus diesen Quellen kommen sähe. Solche Veränderungen lassen sich nicht wie die Fortschritte der Naturerkenntnis auf eine grade Entwicklungslinie zurückbringen, dergestalt, daß der Weg, der von der Stoa zu Mark Aurel und der neuplatonischen Zurückgezogenheit und durch die christliche Erfahrung zu Augustin führt, nicht nur die Krisis der antiken Autobiographie erschlösse, sondern zugleich alle Möglichkeiten ihres Fortgangs erschöpfte. Selbst in Augustins Konfessionen ist das Lebensverständnis nicht ausschließlich auf die Innenwelt gerichtet, sondern es hat ein Verhältnis zu der Weltwirklichkeit, das um so bedeutsamer erscheint, je mehr es der Bekenntnisstimmung des bekehrten Rhetors widerstreitet: Augustin hatte das Zeug in sich, einen realistischen Sittenroman zu schreiben. Es hat im Altertum ein Zusammenhang zwischen der Selbstbiographie und der realistischen Dichtung bestanden. Die Persönlichkeit war stark und bewußt genug geworden, um dieses bunte wirre Menschentreiben so mit eigenen Augen zu sehen, daß es sich ohne Stilerhöhung zum Bild des Menschenlebens formte. Diese Überlegenheit des beobachtenden Verstandes zeigt die andere Richtung an, von der die Selbstdarstellung in der philosophisch-literarischen Bewegung dieser Epoche bestimmt worden ist.

Wieder ist es nur ein isoliertes Zeugnis, das uns über das tatsächliche Vorhandensein einer Autobiographie in der Form des realistischen Romans belehrt. Aber daß es dergleichen gab, ließe sich auch ohnedies wahrscheinlich machen. Denn hier ist anders als bei dem sogenannten hellenistischen Liebesroman, wo die tatsächliche Ferne von der Realität durch die Icherzählung weggetäuscht

werden sollte, ein innerer Zusammenhang mit der Biographie vorhanden, der durch die Geschichte dieses Romantypus in der neueren Literatur, von den Spaniern, ja schon vom Mittelalter an, immer wieder bestätigt wird. Er beruht auf einer gemeinsamen Bewußtseinsstellung, bei der eine philosophische Geistesrichtung wirkt, so sehr auch manche Autoren, und nicht die schlechtesten, die Philosophie, die ihnen als Schullehre gilt, von der Hand weisen.

Die Darstellung der Lebenswirklichkeit in der Selbstbiographie kennt verschiedene Stile. Wenn der Biograph, der hier der Held ist, die abenteuerlichen Begebenheiten so mit seiner Persönlichkeit durchdringt, daß sein ganzes Ich in jeder Szene zu sehen ist, dann entsteht eine dramatische, man möchte sagen heroische Form: in ursprünglicher Kraft und mit der totalitätschaffenden Plastik einer Künstlerphantasie zeigt Cellinis Vita, wetteifernd mit Corneille und Molière zeigt de Retz diese Form der Autobiographie, die in der Renaissance in verschiedenen individuellen Gestaltungen aufgewachsen ist. Von der Möglichkeit solcher Bildungen im Altertum wissen wir nichts. Auch davon ist keine Spur, daß man die eigene Lebensgeschichte aus reiner Freude an der Erzählung der wirklichen Begebenheiten ohne weitere Abzweckung naiv verzeichnet hätte.

Eine andere Art, die Wirklichkeit aufzufassen, wächst mit der zunehmenden Intellektualität des Selbstgefühls zu einer Macht in der Literatur heran. Der Mensch steht hier dem Leben wie einer fremden Naturtatsache gegenüber, der Verstand kann das Wirrwesen dieser Welt nicht naiv hinnehmen, er möchte es beobachtend, zergliedernd meistern, indem er die Tatsächlichkeit nackt und wahr zu Gemüte führt; das scharfe Sehen von Menschlichkeiten ist hier alles, die künstlerische Einheit selbst, wenn sie denn erreicht wird, rückt, um die Einzelwirklichkeiten nur nicht zu lädieren, gleichsam aus dem Objekt heraus in die geistige Tätigkeit, die gleichmäßig über den Dingen schwebt und das Geringste köstlich macht, indem sie das persönliche Bewußtsein höherer Maßstäbe gegen die Naturwahrheit des Menschendaseins hält — Maßstäbe, die je nach der Intelligenz des Beobachters und der Gesundheit oder Überreife der Kultur von dem Mutterwitz des normalen Menschenverstandes bis zur weltmännisch überlegenen Skepsis reichen. In dieser Stellung zum Objekt ist enthalten, daß es keinen wesentlichen Unterschied begründen kann, ob der Stoff, der aller regelhaften Form widerstreitet, aus dem

eigenen oder fremden Leben gewonnen wird; der eigene Erfahrungsbereich muß nur immer wichtiger werden, je mehr die Betrachtung sich in psychologischer Richtung vertieft. Die biographische Behandlung liegt hier so nahe, weil der Intellekt darin ganz recht hat, daß er den Menschen nie ganz und nie von innen auskennen wird und daher alle möglichen Verhaltungsweisen und Lebenslagen zusammenbringen möchte, um ihn in wirklicher Aktion zu zeigen, wozu dann eine Biographie oder Teile einer solchen wie etwa Reisebeschreibungen sich vorzüglich eignen; und der Humor und die Ironie, die augenfällig nur in dem artistischen Vergnügen der Stoffverarbeitung sich ausleben, können auf die eigene Person ebenso wie auf die Welt gerichtet werden, weil nicht das ganze runde Ich sondern die verschiedentlichen Kanten und Ecken unter die Lupe kommen. Nicht so eng hängt mit der Autobiographie die Form der Icherzählung zusammen, die als feste Technik schon bei Petron und der griechischen Eselgeschichte auftritt. Sie bringt das realistische Verfahren, eine Geschichte aus der Erfahrung einer bestimmten mitbeteiligten Person heraus zu entwickeln, auf die rationalste Form, indem sie das wahrnehmende Subjekt seine Beobachtungen selbst erzählen läßt; dieses Ich wird bei dem hier in Betracht kommenden Romantypus so gewählt, daß es losgelöst von allen gesellschaftlichen und konventionellen Bindungen die wahre Menschennatur in allen Lagen ausleben und ansehn kann; dabei bleibt aber durch die Icherzählung immer die Möglichkeit, Roman und Selbsterlebtes unvermittelt in einander übergehn zu lassen. — Diese wesentlichen Beziehungen waren hier nur anzudeuten; im späteren Verlauf unserer Geschichte werden sie inhaltvoller und nuancierter zum Vorschein kommen.

Über der Entstehung dieser realistischen Kunst[1]) in der hellenistisch-römischen Literatur, die von den klassischen Formen her ein so anders gerichtetes Sehen empfangen hatte, liegt ein trotz aller Forscherarbeit nur wenig gelichtetes Dunkel, das aber ähnlich auch die Anfänge des Sittenromans in Spanien umgibt. Der philosophische Geist, von dem sie getrieben war, läßt sich nicht auf eine bestimmte Denkweise beschränken: mußten doch überhaupt die in den Schulen so reinlich regulierten Grenzen sich verwischen, wo das Leben zum Problem des Denkens wurde. Es

1) Vgl. Rohde, Der griechische Roman. 1876. S. 247ff. E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman S. 4f. 130ff. v. Wilamowitz, Die griech. Lit. a. O. S. 98f. 122ff.

handelte sich dabei nicht um ein erstmaliges Entdecken des Wirklichkeitsstoffs, der vielmehr in den mimischen Belustigungen des italischen Volks sogut wie der hochzivilisierten hellenistischen Gesellschaft einen festen traditionellen Raum unterhalb der Literatur hatte,[1]) sondern um die Entstehung einer Geistesverfassung, die aus solchem Stoff die Wahrheit der menschlichen Welt herausarbeiten mochte: deshalb muß dieser Vorgang mit der Vertiefung des Persönlichkeitsbewußtseins parallel laufen.

Aus der Aufgabe der Philosophie, in einer Epoche entscheidender Umbildungen der allgemeinen breiten Kultur die Führung in der Hand zu behalten, also auch auf weitere Kreise zu wirken, drangen im Hellenismus literarische Formen empor, in denen die Lebensschilderung in kurzen drastischen Sittenbildern mit moralischer Tendenz geübt wurde und die sich mit der anderen, in der Selbstbesinnung wurzelnden Literatur über den Menschen, seine Affekte und Pflichten berührten; sie gingen dem realistischen Roman voran wie die Maximen und Charaktere sich vor Lesage und die moralischen Wochenschriften vor Fielding und Sterne ausbreiteten. Sie erhielten eine eigentümliche Physiognomie durch die Art der Öffentlichkeit und die Vorherrschaft der Rede, wie das in der Hauptform dieser popularphilosophischen Schriftstellerei, der Diatribe,[2]) offensichtlich ist: der Vortrag gibt hier die Gedanken nicht geklärt und fertig wieder, sondern es soll der Eindruck eines in affektvoller Bewegung aktuell verlaufenden und durch die erratenen Meinungen des Publikums mitbestimmten Denkprozesses erreicht werden, in dem der Redner oder Schriftsteller sich mit selbstgemachten Einwänden und Fragen unterbricht, die ihm momentan durch die Sache selbst aufgedrungen scheinen; der große Kritiker, der in seinem Buch „Vom Erhabenen" (um 50 nach Chr.) auch diese Stilform mit dem Dringen auf Natürlichkeit behandelt hat,[3]) stellte fest, daß eine lebendige eindringliche Wirkung und vor allem der für jede subjektive Aussprache so besonders wesentliche Stempel der Aufrichtigkeit auf diese Weise erzielt wurde. So mochte auch die andere, noch mehr aufgelöste Form, die aus dieser popularphilosophischen Literatur in die Autobiographie kam, die Mischung von Vers und Prosa — und Verse nicht nur als Einlage, sondern als Bestandteil der Erzählung —

1) Vgl. H. Reich, Der Mimus. 1903.

2) Vgl. P. Wendland, Die philosoph. Propaganda und die Diatribe. Die hellenistisch-röm. Kultur, a. O. Kap. V S. 40ff.; dort auch die Literatur.

3) Περὶ ὕψους c. 18.

den Geschmack einer Natürlichkeit haben, wie die Reflexion sie versteht und sucht, um das Gefühl von der widersinnig gemischten Wirklichkeit herauszubringen. Kamen diese Bildungen von den Kynikern und ihrer radikalen Verachtung aller Konventionen, so war doch hier auch Raum für eine positivere Interpretation des Lebens, die ein aufs Populäre gerichteter philosophischer Schriftsteller in freier persönlicher Darstellung, des theoretischen Ballastes ledig, an die Menge bringen wollte. Wir wissen von einer volkstümlichen stoischen Satirendichtung und sehen in Horaz' Sermonen der früheren Zeit die Diatribe zum schmiegsamen Gewand für eine epikureische Lebenskunst verfeinert.[1]) Jedenfalls waren nicht Parodie und Witz, also zersetzende Kräfte, sondern eine von innen zusammenhaltende Weltansicht am Werke, wenn man es wagen konnte, sein eigenes Ich, wenn auch nur stückweis, unstilisiert preiszugeben. Man wird auch sagen können, daß die akademische Skepsis, die bei aller Auflösung der Scheinbarkeiten immer einen positiven Rückhalt hatte oder suchte, hier ebenso wie bei der allmählichen Erschließung der inneren Erfahrung einen wesentlichen Anteil hat. In einem Essay Plutarchs findet sich eine aus dieser Sphäre stammende Betrachtung über den Menschen, die ein Grundgefühl dieser Realistik deutlich ausspricht: das Bewußtsein von der vielartigen, irrationalen, nie auf festen Grund führenden Natur unseres Ich, das uns schon bei Polybius sporadisch entgegenkam. Sie expliziert jene Heraklitischen Sätze, die die substantiale Persönlichkeitsauffassung zerstörten, und sucht von diesem Scheinwesen fort die platonisch-religiöse Erhebung zu einem ewigen, in sich einen Sein. „Kein Mensch ist konstant noch ist er eins, sondern wir werden zur Vielheit geboren: eins ist nur die trügerische Gestalt und gemeinsam nur die äußere Prägung, in der der Stoff sich immer neu umtreibt und wieder entschlüpft"; wir lieben und hassen, bewundern und tadeln, reden und erstreben und genießen immer anderes und Entgegengesetztes; „ein jeder von uns kann wegen der tausenderlei durch die Leidenschaften entstehenden Vielfältigkeiten als ein gemischter Menschenhaufe, wie er bei Festen zusammen kommt, betrachtet werden."[2])

Von diesem skeptischen Geist war Lucilius mitbestimmt,[3]) jener erste große Satiriker italischen Bluts. Am Zentrum der Kultur, in

1) Vgl. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 22 ff.

2) Plutarch, Das Ei in Delphi. Pythici Dialogi tres rec. Paton (1893). p. 19 sq.

3) Vgl. Büttner, Porcius Licinius a. O. S. 140 ff. R. Hirzel, Der Dialog II, S. 17 ff.

der Gesellschaft des jüngeren Scipio, konnte er die griechische Freiheit und Beweglichkeit der Persönlichkeit gewinnen, und an diesem Wendepunkt des römischen Geisteslebens stand er wie einst Archilochos mitten in der politischen Bewegung kampfbereit da, um alles, was sich von dem neuen Geist derb packen ließ oder gegen ihn regte, zusammen mit den immer aktuellen Niederungen und Torheiten der Alltagswirklichkeit in freier Beobachtung ohne viel Kunst herauszuholen. Es war die Art der persönlichen Dichtung, die aus der Herrschaft des Verstandes über die Phantasie entsprang; Horaz, der diese für uns verlorenen Lebensschilderungen am besten verstehen mußte, weil er auf demselben Wege als Künstler weiterging, nimmt denn auch zu ihrer Charakteristik[1]) Gesichtspunkte, die der Autobiographie naheliegen:

Dem Blatt vertraut er wie des Freundes Brust
Verborgne Leiden und verschwiegne Lust:
So zeigt sein Buch des Alten ganzes Leben

„wie auf einer Votivtafel aufgezeichnet" — also mit allen Einzelheiten genau wie auf den bildnerischen, in einen Tempel gestifteten Darstellungen einer gefährlichen Lebenslage, aus der man glücklich gerettet war.[2]) Horaz und Varro zeigen uns dann verschiedene Arten der humoristischen Stellung zum eigenen Ich, die für den realistischen Zweig der Autobiographie wesentlich ist. Marcus Varro, dessen intellektuelle Statur wohl nicht allzu hoch war, hat in einer seiner vielen bunten in gemischtem Stil abgefaßten Satiren einmal auch direkt die geistigen und wohl auch soldatische Abenteuer seines Lebens zum Vorwurf genommen: schon der Titel „Halb Über-Odysseus" (Sesculixes) bekundet das biderbe Behagen der Selbstkarikierung, das in den Fragmenten auch noch in gelehrter und moralischer Parodie und recht viel Unanständigkeiten zu fassen ist. Man hat diese komische Erzählung als ein „Vorbild für die Weiterentwicklung der menippischen Satire zum Ich-Roman" in Anspruch genommen.[3]) Es mag auch sein, daß Varro in einer anderen Satire, dem „Gedoppelten Markus" (Bimarcus) das humoristische Auseinandersehen der Seiten des Ich dazu benutzt hat, um das Durcheinandertreiben der bunten Elemente seiner Schriftstellerei in einer burlesken Art von Selbstgespräch zu beleuchten.[4])

1) Horat. sat. II 1, 30. Die Verse nach C. Bardt, Sermonen des Horatius Flaccus.

2) Vgl. L. Friedländer, Sittengeschichte Roms III[6] S. 234 f.

3) W. Schmid, Der griechische Roman. Neue Jahrb. für das klass. Altertum XIII (1904) S. 476.

4) Vgl. R. Hirzel, Der Dialog I 445 f.

Dagegen ist bei Horaz eine harmonische Lebensstimmung, die feingeistige Kultur einer aristokratischen Gesellschaft der augusteischen Monarchie; der gewählte Kunstverstand des Dichters dämpft die schreienden Farben, die man zur Wirklichkeitsschilderung brauchte, und was er über sich und die Menschen sagt, kommt wie aus einer eigenen Welt. Die Lebendigkeit ist hier aus den Außenwerken des Diatribenstils in das Persönlichkeitsgefühl zurückgekehrt, das in all dem ererbten Gut von literarischen Figuren und von philosophischen Regeln zur Leitung des Lebens schließlich doch nur dem eigenen Bewußtsein traut und daher eine fröhliche Sicherheit besitzt, die lässig, überlegen auch den eigenen Anteil an den menschlichen Schwächen herauskehrt oder die Befriedigung an den persönlichen Eigenheiten unter einer ironischen Wendung versteckt. Als eine solche Eigenheit gibt er mit guter Laune auch das persönliche Element seiner Satirendichtung aus (II 1, 27): jene Verse, in denen er die Richtung auf Selbstdarstellung bei Lucilius kennzeichnete, will er auch für sich selber gelten lassen. Man kennt seit den Primanerjahren das autobiographische Detail und die Bilder aus seiner Lebensführung, die er auf diese Weise mitteilte. Als „Bruchstücke einer Selbstbiographie" oder „Fragmente einer Generalbeichte" ohne Reuigkeit kann man diese Sermonen öfters von Philologen charakterisiert finden.[1])

Die Ausbildung einer wirklichen Selbstbiographie in diesem variablen Stil ist voll von Problemen. Aber wie es auch in der hellenistischen Unterhaltungsliteratur mit dem komischen Roman und dem „Ineinanderfließen und Vertauschen des erlebenden und schreibenden Ichs" in aretalogischen Erzählungen[2]) gestanden haben mag: erst als Petrons Zauberstab die Gestalten von der Straße und Taverne, Roms Lüste und halbgriechische Allerweltsgeister zu einer menschlichen Komödie zusammenscharte und sein überlegenes Genie in der von Frivolität gesättigten Luft des Neronischen Hofes sich in eine ästhetische Stellung zum Dasein fand, die Satire so ins Fleisch hineingrabend, daß sie ohne Moralitäten, aus sich herausgehend nur durch die Beziehung auf künstlerische Kulturfragen, das wahre Tier Mensch mit unbefangener exakter Methode malte und zergliederte — da war ein Kunstwerk geschaffen, das die Bedeutung solcher Erfahrungskreise für die Erkenntnis dessen, was das Leben ist, zu allgemeinem Bewußtsein brachte. Das konnte

1) R. Hirzel a. O. II 36. Gaston Paris, François Villon (1901). S. 149.
2) Reitzenstein a. O. S. 34.

dazu ermutigen, derartige Inhalte aus dem eigenen Leben unverhüllt hervorzuziehen, wie in Spanien mancher Selbstbiograph sich als einen neuen Lazarillo de Tormes einführte.

Die soziale Sphäre, in der die hierzu nötige moralische Abenteuerlichkeit des Lebensganges mit den geistigen Interessen zusammentraf, scheint vornehmlich in dem von religiöser Aufregung und Abnormitäten-Phantasie durchtränkten Rhetorentum zu liegen, aus dem wir auch noch andere autobiographische Bildungen werden hervorgehen sehn. Denn der Naturalismus konnte sich mit einer Religiosität verbünden, die gleich ihm den Menschen nicht von innen heraus gestaltet; das beweist nicht nur das Spanien des 17. Jahrhunderts, sondern auch die Entwicklung manches modernen französischen Schriftstellers. Einen Fingerzeig gibt die Art, wie Apulejus, der berühmte Sophist des zweiten Jahrhunderts, mit der Selbstdarstellung in seinem Sittenroman verfuhr, jener Umdichtung griechischer Esel-Abenteuer, die in der virtuosen koloristischen Bearbeitung der sprachlichen Form die Kultur des naturalistischen Stils im vollen barocken Glanz zeigt. Zum Beginn stellt das Ich des Romans, das bald zum Esel werden soll, sich als den Autor vor und zwar mit witzig erfundenen Daten (griechische Herkunft und mühseliges Lateinischlernen); da ist höchstens die Parodie etwas Eigentümliches: in einem der sophistischen Liebesromane dieser Zeit ist ein Abriß der eigenen Lebensgeschichte vom Autor mitten in die Erzählung hineingesetzt,[1]) und der erste italienische Übersetzer der „Metamorphosen" hat im 16. Jahrhundert diese Selbsteinführung in gutem Glauben dazu benutzen können, seine eigene Autobiographie an die Stelle zu setzen, die zehn Zeilen des Originals zu anderthalb Seiten erweiternd.[2]) Aber einen Einblick in die geistige Verfassung und den Stil der Selbstdarstellung verstattet der Schluß des Romans. Am Ende der Abenteuer, als der Esel, diese nicht bloß drollige sondern die außermoralische Stellung eines komischen Romanhelden bezeichnende Figur, wieder in Menschengestalt zu verwandeln war, bringt Apulejus nun wirklich

1) In Jamblichos' Babyloniaca, gelegentlich eines Exkurses über die Magie. Vgl. Rohde, Der griechische Roman S. 361 u. 371. Halbwegs vergleichbar ist die von Cervantes in den Don Quijote eingeschobene Erzählung von seiner afrikanischen Gefangenschaft.

2) Agnoli Firenzuola (geb. 1493) L'asino d'oro. Venezia 1550. Lorenzo Scala erklärt in der Dedikation, daß der Übersetzer hier tat, was er in keinem andern Buche getan, fare memoria della vita sua. Neudruck in Bibliotheca rara vol. XXIV. Milano 1863.

sich selbst als die agierende Person hinein, um abweichend von der griechischen Vorlage[1]) mit erhobener Stimme Bekenntnisse über seine eigene religiöse Erweckung zu geben wie ein zum Mönch gewordener Picaro. Apulejus konnte das romanhafte Schicksalswirrsal, in dem der Esel vom Zufall umhergetrieben wird, so als den normalen Untergrund des Lebensbildes empfinden und vorstellig machen, daß er nach dem Schema der Erlösung von der Weltverstrickung seinen persönlichen Eingang in die Mysterien als einen durch göttliche Okkupation bewirkten „Triumph über das Schicksal" unvermittelt daraufsetzte.[2]) Diese Vereinigung eines komisch-sittengeschichtlichen und ernst-religiösen Elements entspricht durchaus den tatsächlichen Lebensläufen, wie sie in spanischen Abenteurer-Autobiographien des 17. Jahrhunderts vorliegen, und sie entspricht auch der Natur des Romans. Lassen doch solche Sittenschilderungen sich immer weiter, endlos ins Blaue hinein fortführen, so daß ein wirklicher, nicht bloß willkürlicher Schluß nur durch Negation, durch den Bruch mit der Fortuna gelingt, der am einfachsten aus der Religion zu holen ist. Den späteren Generationen galten diese ganzen „Metamorphosen" als die Konfessionen eines Magiers, und auch Augustin wollte nicht recht entscheiden, ob das Produkt seines Landsmanns Wahrheit oder Erfindung sei.[3])

Waren hier die Lebensabenteuer im Roman belassen, so ist doch zu glauben, daß mancher sie auch so, wie er sie selbst erlebt hatte, wenigstens gemalt um sich sehen wollte. Petrons Trimalchio hat in dem Vorraume seines Hauses, einer riesigen Säulenhalle, in der auch der Larenschrank steht, eine Reihe Wandgemälde mit Szenen aus der Ilias und Odyssee — und aus seiner eigenen Geschichte. Da ist ein Sklavenmarkt in Rom, wohin er, ein Knabe mit Lockenhaar, gebracht wird; er führt als Sklave schon den Stab Merkurs, des Handelsgottes, und Minerva, die einen guten Kopf zu verleihen hat, geht ihm voran — also eine Vordeutung in der Form der Allegorie, die auch in der Satire eine beliebte Figur war. Dann seine Karriere, wie er rechnen gelernt hat und schließlich einen Kassiererposten, die höchste Vertrauensstellung für einen Sklaven,

1) Rohde, kleine Schriften II S. 54.

2) Zu Reitzenstein a. O. S. 34 vgl. C. Diltheys Analyse des Romans, Akademische Festrede Göttingen 1879. — Das Weitere über diese Darstellung einer Mysterien-Weihe siehe unten in Abschnitt 4 dieses Kapitels.

3) Augustin de civ. dei 18, 18. Vgl. Zinzow, Psyche u. Eros. 1881. S. 59 ff. Monceaux, les Africains (1894.) S. 326.

erreichte, „was alles der sorgfältige Maler mit erklärenden Unterschriften genau abgebildet hatte". Am Ende dieser mit der Biographie des Hausherrn bemalten Wand wieder eine Allegorie: Fortuna und die Parzen stehen in der Höhe bereit zum Empfang des Trimalchio, den Merkur zu ihnen hinaufzieht, die Glücksgöttin mit überquellendem Füllhorn und die Schicksalsschwestern goldene Fäden spinnend.[1]) Hierzu stimmt eine Erscheinung, die schon der vollsten Auflösung der Sitten ins Animalische angehört, als Elagabal, der syrische Baalpriester, mit seiner Eunuchen- und Dirnen- und Zirkuswirtschaft als Kaiser in Rom hauste (um 225) und das Lebensgefühl eines in die Kultur versetzten Orientalen kraß demonstrierte: er hat sich selber als Delikatessen- und Salbenhändler, Garkoch, Schenkwirt und Kuppler porträtiert.[2])

Aus all dem wird verständlich, daß ein christlicher Schriftsteller aus Spanien um die Mitte des vierten Jahrhunderts seine Selbstbiographie — eine Bekehrungsgeschichte — in der Form des Sittenromans abfassen konnte. Der heilige Hieronymus berichtet in seinem nach der hellenistischen Art abgefaßten Buch „Über die berühmten Männer" von einem Acilius Severus, der einen Band mit dem Titel „Katastrophe oder Peira" geschrieben habe, teils in Prosa, teils in Versen, „gleichsam eine Reisebeschreibung (Hodoiporikon); die Verfassung seines ganzen Lebens gab den Inhalt".[3]) Der in Vers und Prosa gemischte Stil würde für sich noch keine Bestimmung dieser merkwürdigen Schrift gestatten; er muß im ausgehenden Altertum infolge der mit den allgemeinen geistigen Veränderungen schritthaltenden Umwandlung oder, von der Klassik aus angesehen, Zersetzung des ästhetischen Gefühls und zugleich doch auch infolge der Vorherrschaft der mimischen oder satirischen Lebensschilderungen, die diese reflektierte Formlosigkeit in besonderem Maße kultivierten, schon normal und charakterlos geworden sein. Wie hätte ihn sonst Boethius in seiner Consolatio (um 524) zur Darlegung des Neuplatonismus als einer von ihm erlebten Philosophie

1) Petronii Saturae c. 29. Vgl. L. Friedländer in s. Ausgabe der Cena Trimalchionis und Sittengesch. a. a. O. III S. 235.

2) Vita Elagabali c. 30. Zitiert bei Friedländer a. a. O. III S. 238.

3) Hieronymus de viris illustribus c. CXI. Texte und Unters. zur Gesch. der altchristl. Lit. herg. v. Gebhardt u. Harnack. XIV, 1 S. 50, Acilius Severus in Hispania de genere illius Severi ad quem Lactantii duo epistularum scribuntur libri, composit volumen quasi Ὁδοιπορικόν totius vitae suae statum continens tam prosa quam versibus, quod vocavit Καταστροφήν sive Πεῖραν et sub Valentiniano principe obiit. — Valentinian regierte 364—375.

benutzen können? Deutlicher spricht der Vergleich der Selbstbiographie mit einer Reisebeschreibung. Er dürfte die Empfindung eines Zusammenhangs mit der Tradition der Satire ausdrücken; denn hier dienten, wie Lucilius' Reise nach Sizilien[1]) und vor allem die des Horaz nach Brindisi (sat. I 5) zeigt, solche Begebnisse als Form dafür, persönliche Erlebnisse, äußere wie innere, und Beobachtungen über Menschen und Dinge in ihrer launigen Zufälligkeit darzubieten. Auch eigentliche, ohne humoristisch-moralische Absicht verfaßte Reisebeschreibungen konnten in dieser späten Zeit eine subjektive Physiognomie erhalten; wir haben eine derartige Schrift aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts von einem höheren Würdenträger gallischer Herkunft, Rutilius Namantianus, der sich noch ganz als antiken Menschen fühlt und seine Heimreise aus Rom zu einem Gedicht gemacht hat (um 416).[2]) Er gibt nicht bloß Kuriositäten und Legenden, sondern Stimmungen, Affekte, Betrachtungen, Eindrücke, die eine geschichtliche Stätte, ein durch persönliche Erinnerungen oder befreundete Menschen geweihter Ort ihm weckt, bei landschaftlichen Schönheiten zuweilen nur andeutend, impressionistisch.[3]) In humanistischer Zeit findet sich Hodoiporikon als Titel der Selbstbiographie eines deutschen Benediktiners[4]), der da seine Scholaren-Abenteuer mit lateinischer Rhetorik und moralischen Gemeinplätzen aufputzt. Nimmt man endlich die merkwürdigerweise mit griechischen Worten[5]) gegebene

---

1) Vgl. O. Ribbeck, Geschichte der röm. Dichtung I S. 233.

2) Rutilius Claudius Namantianus, de itere suo. (Neue Ausgabe v. Vassereau. 1904.)

3) Von einer Reisebeschreibung des Lactantius († um 325), die wegen der persönlichen Beziehung des Autors zu der Familie des Acilius Severus hier wichtig wäre, hören wir nur, daß sie ein ὁδοιπορικόν de Africa usque ad Nicomediam hexametris versibus war, also seine Fahrt von Afrika nach der oströmischen Residenz behandelte, wo er als Lateinlehrer hinberufen war und hernach zum Christentum übertrat. Hieronymus a. O. c. LXXX. — Vergleichbar ist die sog. Peregrinatio Silviae (Corpus Script. eccles. t. 39), eine in Briefform abgefaßte Beschreibung einer Reise nach dem heiligen Lande, die wahrscheinlich von der spanischen Nonne Eucheria abgefaßt ist (385) und sich aus der üblichen Dürre und kompilatorischen Art der Pilgerberichte heraushebt: die Verfasserin gibt zuweilen anschauliche Schilderungen — etwa von der Besteigung des Sinai —, sagt auch wohl einmal, daß sie einen Weg schön findet und erklärt über sich selbst: ut sum satis curiosa.

4) Butzbach (1506), deutsch herausgegeben als „Chronik eines fahrenden Schülers", in dem unedierten lateinischen Manuskript als „Odeporicon" cf. Böcking, Hutteni opera Suppl. II S. 438.

5) Ob das lediglich von der Umgangssprache her zu verstehen ist, oder von der ihr entsprechenden und schon von Horaz bei Lucilius kritisierten Einmischung

Doppelbenennung hinzu, die neben der „Bekehrung" gleichmäßig die „Versuchung", ein Erproben und Hindurchgehen betont, und dies doch wohl mit Bezug auf verschiedene soziale, moralische oder intellektuelle Regionen, die der Autor durchwandert hatte, so hat man wenigstens in allgemeinen Umrissen ein Bild von dieser Selbstbiographie.

Und damit erweitert sich die Anschauung von der Entwicklung unserer Gattung im Altertum, die man gemeiniglich von Augustin her gewinnt. Wir gewahren hier nur die Wirklichkeit nicht mehr konkret genug, um das Wie zu erkennen, und wir müssen vor einer literarischen Notiz als vor einem äußeren Faktum stehen bleiben, wo eine wirkliche Einsicht zu neuen Aufschlüssen über die Stellung von Realismus und Selbstbiographie in der Spätantike führen könnte. So sieht man nur wieder, daß der Entwicklungsprozeß der Autobiographie mehr zusammengesetzt war, und will man die Glieder so zeigen, wie sie im geschichtlichen Leben zusammen bestanden, so rückt das für uns Verlorene neben die großen Erscheinungen der Selbstbetrachtung, die, von der in Augustin erreichten Vollendung der Gattung aus angesehen, doch den zentralen Vorgang in diesem zusammengesetzten Verlauf ausmachen.

3. DIE DARSTELLUNG DER INDIVIDUALITÄT IN DER PHILOSOPHISCHEN SELBSTBETRACHTUNG.

Seit Sokrates die Persönlichkeit auf die Autonomie der praktischen Vernunft gründete, und von ihm her in der Stoa die Lehre von der Freiheit durchgebildet wurde, die den Menschen anwies, in seiner eigenen Natur die durch sich selbst bestimmte Kraft der Lebensgestaltung zu finden, schien das Aufkommen von literarischen Formen der Selbstbetrachtung nur mehr eine Frage der Zeit. Denn es ist eine innere Notwendigkeit, die durch die Funktion der Autobiographie bei den neueren Völkern bestätigt wird, daß in den Zeiten der Reife, wo der Einzelne sich selber findet, das Sichbewußtwerden in der Selbstbetrachtung zu einem Lebensbestandteil wird. Der Mensch muß sich das Leben sichtbar machen, das ihm mit der Überhandnahme der äußeren Kultur und

griechischer Brocken in literarische Produkte, was eine weitere Bestätigung für die hier versuchte Erklärung des Werks sein würde, wage ich nicht zu entscheiden.

mit der Aufteilung des Ich an alle die Einzelzwecke der privaten und der objektiv-geistigen Existenz auseinanderzugehen droht, und die Selbstbetrachtung leistet diese befreiende Arbeit, indem sie sich gleich jeder guten Methode dem Stoffe anschmiegt; sie ist nicht nur das graue Nachdenken über sich selbst, das sich in den Gefühlen verwirrt, sondern auch der Wille der festen Seele, die nach Klarheit verlangt, oder das Originalgenie, das seinen inneren Reichtum an der Quelle fassen möchte, sucht auf der „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis" Sicherheit des Lebens oder des Schaffens.

Wie schwer ist doch der tatsächliche Verlauf gewesen, in welchem sich diese Gesetzlichkeit zum ersten Mal bis zur Schöpfung einer autobiographischen Form durchgesetzt hat! Die Wertung des für die Selbstbetrachtung erforderlichen Zustandes des Fürsichseins als eines eminent philosophischen Lebensverhaltens ist gleich bei einem unmittelbaren Schüler des Sokrates zu finden, bei Antisthenes; sie gehört da zu dem radikalen Individualismus, der das Prinzip des allgemein giltigen Wissens als Halt des Daseins aufgegeben hat und den Menschen nur als Bettler oder als König kennt: die Selbstherrlichkeit des Individuums lief zurück auf die Stärke der Willensanspannung und die isolierte sittliche Anstrengung, ehe die Persönlichkeit in den stoischen Naturbegriffen neue Mittel gewann, sich in begründeten Beziehungen mit dem übergreifenden Ganzen festzustellen. Antisthenes soll auf die Frage, was für ihn das Ergebnis der Philosophie sei, geantwortet haben: die Fähigkeit, mit sich selbst zu verkehren.[1]) Aber aus den ganzen hellenistischen Jahrhunderten wissen wir nichts davon, daß sich nun wirklich aus der Funktion der philosophischen Selbstbesinnung die Literaturform der Selbstbetrachtung herausgebildet hätte. Erst aus der römischen Kaiserzeit haben wir solche Dokumente, und sie sind schon mitbedingt von der anwachsenden religiösen Bewegung. Sie dürfen uns nicht als Zeugnisse für verlorene Bildungen ähnlicher Art aus früherer Zeit gelten, denn das Persönliche ist in ihnen das Wesentliche für die Form wie für den sachlichen Gehalt, und wir können positiv in ihnen einen Vorgang verfolgen, der schließlich in Mark Aurel zur Entstehung einer neuen Art von Selbstbiographie führte.

Dieser merkwürdige Sachverhalt erklärt sich aus der leitenden Auffassung von der Persönlichkeit.[2]) Die antike, sokratische Selbst-

1) Laert. Diog. VI 6 Ἐρωτηθείς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν. Vgl. Dümmler, Academica S. 64. Hirzel, Dialog II S. 46.

2) Vgl. oben S. 114ff.

erkenntnis diente nicht dazu, dem Menschen die Eigenart seines individuellen Seins zu erschließen, sondern Persönlichkeit bedeutete, wie für die Denkweise aller Aufklärung, etwas Allgemeines, nämlich den Menschen, sofern er Vernunftwesen und als solches Subjekt und Quelle des sittlichen Handelns ist. So lag hier noch kein Antrieb zur Autobiographie. Als dann die mittlere Stoa in der Verbindung mit der römischen Aristokratie zu einer inhaltvolleren Auffassung vordrang, und Panaitios die individuellen Unterschiede als etwas Wertvolles in das sittliche Ideal hineinnahm, war diese Individualisierung durch die Macht der römischen Realitäten bestimmt, und die Art von Autobiographie, die diesem Persönlichkeitsbewußtsein entsprach, handelte von politischen Aktionen. Nicht im Anschluß an diese konkretere Persönlichkeitslehre, sondern gerade im Rückgang auf die abstrakte Vernunft der alten strengen Stoa hat sich die philosophisch-literarische und religiöse Bewegung vollzogen, in der die Selbstbetrachtung Gestalt gewann. Das Individuum, das sich auf sich selbst besinnt, hält sich an allgemeine Ideen, die Philosophie selber, die das Leben leiten soll, erwächst nicht aus der persönlichen Erfahrung, sondern ist eher eine Art Dogma, und daher formt sich die Innenschau nicht vermöge eines Drangs, individuelle Tiefen sichtbar zu machen, sondern infolge einer veränderten, individuell werdenden Verhaltungsweise des Menschen zu jenen Ideen, die unabhängig von der partikulären Lebensgeschichte bestehen.

In diesem persönlichen Verhalten liegt der Kern. Es ist eine Veränderung von allgemeinster Bedeutung: sie enthält in sich die Übergänge von einer philosophischen zu einer religiösen Bewußtseinsstellung. Die religiöse Auswertung eines philosophischen Gedankenzusammenhangs scheint charakteristisch zu sein für die Geisteslage, die auf das Zeitalter der wissenschaftlichen Reflexion folgt; die Entwicklung des Buddhismus aus der Sankhya-Philosophie,[1]) der religiöse Drang unserer eigenen Zeit dürften sich mit der Wendung zur Religion vergleichen lassen, welche sich in der Stoa seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert durch Posidonios vollzog, den letzten großen Systematiker vor Plotin. Und wenn man bedenkt, daß die religiösen Bewegungen hier schon die Voraussetzung für die veränderte Stellung zur Philosophie waren — bei Posidonios sind es die orientalischen Erlösungsreligionen, bei

1) R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha. 1906.

den römischen Lebensphilosophen sind es schon breite Strömungen im ganzen Imperium[1]) — so wird man den Sachverhalt schärfer fassen können und sagen dürfen, daß es sich hier darum handelte, inmitten der Ausschreitungen und Mischgebilde der Glaubensphantastik eine reine Religion auf dem Grunde der Philosophie zu erringen. Jedenfalls aber ist in dieser Wendung der Ursprung der neuen Selbstbiographie zu suchen. Wir haben hier festen Boden; denn wir besitzen in den moralphilosophischen Schriften der Kaiserzeit Dokumente, in die man sich hineinleben und die man unmittelbar verstehen kann.

Seneca, Epiktet und Mark Aurel sind geschichtliche Persönlichkeiten, die noch in unseren Tagen lebendig sind. Wir verkehren mit ihnen wie mit Gegenwärtigen, wir hören ihre Worte nicht mit bloß historischem Interesse, sie gelten uns noch als Erzieher zu sittlicher Bildung, wie sie das ihrer eigenen Zeit gewesen sind. Diese Wirkung beruht auf der persönlichen Form, in der sie die philosophische Lehre ins Leben zu setzen vermochten. Dadurch heben sie sich heraus aus der Masse der moralphilosophischen Literatur, die sich in den nachchristlichen Jahrhunderten im Anschluß an die hellenistischen Formen der philosophischen Propaganda ausbreitete.[2]) Uns ist diese Literatur schon begegnet, sofern sie ihre moralische Absicht durch Kritik von Gesellschaft und Kultur und durch Sittenschilderung erreichte; nun wird ihre Innenseite wesentlich, die sich unmittelbar auf den Willen, auf sittliche Erneuerung des Menschen richtet. Sie erschöpft sich nicht in der Popularisierung der ethischen Forderungen, sondern in ihrer Blüte drückt sich die veränderte Stellung der Philosophie aus, die sich in dem Begriff Lebensphilosophie zusammenfaßt.[3]) Die bei Cicero und Seneca schon geläufige Bezeichnung der Philosophie als Lehre, Gesetz oder Kunst des Lebens reicht mindestens bis auf Posidonios zurück.[4])

---

1) Daß dies Voraussetzung ist, zeigt sich im einzelnen in der religiösen Bildersprache, z. B. bei Epiktet in den Bildern der Sohnschaft Gottes, des Prophetentums u. a. und besonders auch darin, daß Mark Aurel den für die Stoa doch durchaus nicht irrationalen Vorgang der Befreiung, d. h. der Aneignung der Vernunftbegriffe als Wiedergeburt bezeichnet, s. u.

2) Vgl. P. Wendland, die hellenistisch-römische Kultur usw. a. O. Kap. V. Die philosophische Propaganda und die Diatribe. Dort auch die Lit.-Nachweise.

3) Vgl. W. Dilthey, das Wesen der Philosophie. Kultur der Gegenwart I 6 (1907) S. 12f.

4) Vgl. bes. Seneca ep. mor. 90, 26 und die Art, wie da diese Ausdrücke gebraucht sind.

Wie sehr diese Richtung im Vordergrund stand, zeigt die Kritik der Skepsis aus dem ausgehenden zweiten Jahrhundert; da wirft sich der Kampf gegen die normative Ethik auf die Behauptung, daß es eine Kunstlehre für das Leben gäbe: sie ist ein Traum, ihre Leistungen unterscheiden sich nicht von dem Gemeingut der unreflektierten Alltagsmoral, das Sichselbergleichbleiben, dieses Kriterium der auf Grundsätze gebauten Lebensverfassung, kann nach der Natur des Menschen niemals wahrgemacht werden, und wenn man sich an den ethischen Normen orientieren muß, so führt solche Kunst nicht zur Gemütsruhe, sondern zerstört die Selbstsicherheit.[1]) Es war doch eine mächtige Bewegung und ihre Macht stammte grade aus dem Antrieb, die Gedanken und Regeln zu vertiefenden Lebensfaktoren, fruchtbar für jedes Individuum zu machen. Persönliche Einwirkung und Rede hatten hier noch mehr Bedeutung als die Schrift. Nur war das persönliche Moment gebunden durch die methodische Form des Philosophierens, die nicht in der eigenen Erfahrung wurzelte, sondern von dem Vernunftzusammenhang ausging, um ihn in Beziehung zur Wirklichkeit zu setzen. Typisch ist das einmal von Seneca ausgesprochen. Die Weisheit der Alten ist als eine Erbschaft da, die für jeden einzelnen erworben ist; sie ist womöglich zu vergrößern, und noch nach hunderttausend Jahren wird es möglich sein, etwas dazuzutun; „aber selbst wenn alles von den Alten schon gefunden ist, dies wird doch immer neu sein: die Anwendung und Aneignung und Einrichtung des von den andern Gefundenen." Wie ein Bestand von Arzneien — das ist der übliche Vergleich — durch Anpassung an Zeit und Umstände für die verschiedenen Krankheiten zu verwerten ist, so sind „die Heilmittel der Seele von den Alten gefunden: wie und wann sie heranzubringen sind, das haben wir festzustellen."[2])

Diese Funktion der Philosophie, die der Wirkung einer Glaubenslehre so ähnlich sieht, war im Hellenismus schon so differenziert, daß ihre Vertreter wie ein geistlicher Stand für andere, die sich nicht im ständigen Bewußtsein der ewigen Wahrheiten hielten, zunächst für Fürsten und adlige Häuser, als Träger der philosophischen Kräfte dienten; bei den Schicksalen, in denen der Mensch sich zum Göttlichen zu kehren pflegt, bei Unglück, Krankheit, Tod, traten sie als Berater und Seelsorger mit Reden und Trostschriften in Aktion.[3])

1) Sextus, hyp. Pyrrh. III c 25, 239 ff.

2) Seneca ep. mor. 64, 7 f.

3) Diels, Doxographi S. 82 f. (Philosophen an makedonischen und an helle-

Für die Erweckung der Massen bildete sich der bunte Stand der von der Philosophie und Rhetorik zehrenden Wanderprediger aus. Man blickt in ein wohlregistriertes Fachwerk von erbaulichen Rede- und Traktatformen, für die uns die unterschiedlichen Namen fehlen.[1]) Es war hier, besonders in den protreptischen Reden und Schriften, eine Möglichkeit gegeben, auf den eigenen Lebensgang paradigmatisch Bezug zu nehmen. Wir erfahren dergleichen zuerst aus einem philosophischen Hörsaal[2]) und werden solche autobiographischen Skizzen bis in die christliche Literatur hineinverfolgen können.[3]) Auch aus den höfischen Kreisen hören wir einmal von einer autobiographischen Schrift, die vielleicht in diesen Zusammenhang gehört; von dem Platoniker Thrasyllos, 'professor sapientiae' und Astrolog des Tiberius, heißt es, daß er seinen Ruf durch eine Schrift rettete, in der er „zeigte, wer er war", und die wohl kaum mit der Rubrik apologetisch erledigt ist.[4]) Die eigentliche Entwicklung setzte nun aber erst da an, wo die Gestaltung der sittlichen Persönlichkeit zum Objekt einer regelrechten Erziehung wurde. Hier rückte die Selbstdarstellung von innen aus vorwärts: die philosophische Arbeit konzentrierte sich darauf, eine Methode der Selbsterziehung mitzuteilen, die den von der Stoa festgestellten sittlichen Prozeß, die Erhebung des Willens zur Herrschaft über die Affekte, zur Festigkeit und Freiheit, als eine regelbare Seelengeschichte durchleben ließ.

Dieser stoische Typus der Seelengeschichte ist nicht wie der platonische aus einem religiösen oder metaphysischen Drang geboren, sodaß er von vornherein nach künstlerischer Darstellung

---

nistischen Höfen, dann bei den Römern, nicht nur als Lehrer und Prinzen-Erzieher, sondern als Seelsorger). H. Peter, der Brief in der röm. Lit. S. 19. 229. (Tacitus findet es merkwürdig, daß Petron bei seinem Tode keinen Philosophen zur Seite hatte). P. Wendland a. O. (Der Philosoph am Sterbelager: Dio Chrys. or. XXVII 9). Über die Consolationes vgl. Buresch, Leipz. Stud. zur klass. Phil. IX. Über Ablehnungen zudringlicher Seelsorge Epiktet diss. II 12 g. E. — Vgl. auch Seneca ep. 94, 50ff. Stet ad latus monitor et contra laudatores . . laudet.

1) Vgl. bes. Seneca ep. 94, 19f. 39f. 95, 65. und die Ausführungen Wendlands a. O.

2) Attalus bei Seneca ep. 110, 14—20.

3) Dio Chrysostomos u. a.; siehe den nächsten Abschnitt dieses Kapitels.

4) Die Notiz bei Julian, epist. ad Themistium p. 265 D (op. ed. Hertlein p. 343). Θράσυλλος, Τιβερίῳ πικρῷ καὶ φύσει χαλεπῷ τυράννῳ ξυγγενόμενος, εἰ μὴ διὰ τῶν καταλειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ λόγων ἀπελογήσατο δείξας ὅστις ἦν, ὤφλεν ἂν εἰς τέλος αἰσχύνην ἀναπάλλακτον, οὕτως αὐτὸν οὐδὲν ὤνησεν ἡ πολιτεία. Bei Müller FHG III 501 ist diese Stelle übersehen.

verlangte. Er ist eher als eine Naturgeschichte der Seele zu begreifen und ihm dient die psychologische Analyse aristotelischen Ursprungs. Eine wissenschaftliche Grundlage gibt die naturalistische Überzeugung, daß der Mensch zur Konstanz und Freiheit der Persönlichkeit nicht durch das Auswirken einer individuellen, steigerungsfähigen Lebendigkeit in seinem Wesen gelangt, sondern dadurch, daß er die wirkliche Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit der Weltordnung, von der er determiniert ist, erkennt und in seinen Willen aufnimmt. Die Dinge sehen wie sie sind, ihnen die tumultuarische Larve abziehen, demere rebus tumultum, und alles so wollen wie es in Wirklichkeit geschieht, sind andere Ausdrücke für die Grundformel, das 'naturgemäß leben'. Eine objektive Entscheidung über das Naturgemäße ist möglich, weil die Welt sogut wie der Mikrokosmos Mensch trotz all des Flusses der Erscheinungen nicht im Werden, sondern gleichförmig, in Vergangenheit und Zukunft immer gleich ist; und die Lehre von der Vernünftigkeit und zweckmäßigen Ordnung des göttlichen Naturganzen, von der teleologischen Wirkungsweise des Grundtriebes unserer Natur, der Selbsterhaltung, von den natürlichen Begriffen, die, gleichmäßig aus unserer Vernunft und aus der Vernunft der Dinge stammend, unser Handeln zu leiten vermögen, all das geht positiv auf objektive Notwendigkeit. Das schwere Problem ist hier nicht anzugreifen, wie von diesem wissenschaftlichen Denken aus die Idee der moralischen Freiheit, diese höchste Leistung der stoischen Ethik, errungen worden ist. Wie beides zusammengeht, der pantheistische Determinismus und der Standpunkt der Persönlichkeit, darin liegt die Triebkraft, die die Formen der Selbstdarstellung in der Stoa gezeitigt hat.

Die Erhebung des Menschen zur Freiheit erscheint prinzipiell als ein organischer Prozeß, nicht als eine innere Revolution und ein Bruch mit der Natur: nemo difficulter ad naturam reducitur nisi qui ab illa defecit.[1]) Sichbewußtmachen ist die sittliche Aufgabe, die Welt im Bewußtsein des Individuums so aufbauen, wie sie in Wirklichkeit ist; der Wille ist von der Einsicht unzertrennlich. Das ist die Kraft der aktiven Vernunft, und alle Menschenwürde und alle Freiheit wird diesem sichersten, göttlichen Besitztum Vernunft gedankt.

1) Seneca, ep. mor. 50, 5 cf. 52, 3. Cicero z. B. or. pro Archia 15: ego multos homines excellenti animo ac virtute fuisse sine doctrina et naturae ipsius habitu prope divino per se ipsos et moderatos et graves exstitisse fateor. Über die Voraussetzung der „prinzipiellen Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung" vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 303f.

Diese Rückwendung der Objektivität zu einer Tathandlung der Vernunft ist die andere, innere Seite des 'naturgemäßen Lebens'. Das individuelle Bewußtsein gilt, wenn auch noch intellektualistisch verengt und mit der starken Blindheit für den Gefühlsursprung der Werturteile, als der Bestimmungsgrund der Wirklichkeit. „Jeder ist so unglücklich als er es zu sein meint." „Nicht die Dinge, sondern unsere Meinungen von den Dingen beunruhigen uns." „Hältst du einen Freund für treu, so wirst du ihn dazu machen." „Sage zu dir selbst nicht: es ist notwendig, und es wird nicht notwendig sein." Seneca wendet sich so gegen die vulgäre Behauptung, daß die stoischen Anforderungen über Menschenkraft gehen: „warum können wir es nicht? weil wir nicht annehmen, daß wir es können." Sich richtige Vorstellungen zu eigen machen, wie das in die Macht unserer Vernunft gegeben ist: so definiert Mark Aurel den mit dem religiösen Bild 'Wiedergeburt' bezeichneten Vorgang, in welchem der Charakter aus sich selbst heraus zur Ständigkeit im wahren Leben gelangt.[1]) Auf sich selbst gestellt, rein durch Gedanken-Erlebnisse, unabhängig von den realen Bedingungen und sachlichen Erfahrungen des Lebensgangs soll die Vernunft das Glück der Persönlichkeit erreichen, ohne doch isoliert und leer zu werden. Sie kann das, weil die „Lebensüberzeugung",[2]) die der Mensch sich schaffen muß, um in sich selbst zu ruhen, nichts Subjektives ist, sondern notwendig und unabänderlich aus der wahren Beschaffenheit des Naturganzen entspringt, dessen Glied der Mensch ist; es gibt eine allgemeingiltige Erkenntnis, von der aus objektiv festzustellen ist, was von den Lebenserscheinungen Wirklichkeit und Wert hat: dann bleibt die praktische Aufgabe der Erziehung, die Antriebe nach den Werten der Dinge abzustufen, zu regeln, zu gewöhnen, und der Erfolg ist die innere Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, sodaß in jeder Seite seines Tuns seine Persönlichkeit ganz ausgeprägt ist. „Immer das Gleiche wollen" — was nur möglich ist, wenn man „das Wahre will"; es ist das Merkmal eines verkehrten Wollens, unstetig, widerspruchsvoll, von den ständig fluktuierenden Affekten verknechtet zu sein.[3])

So baut sich die Erziehungsmethode auf der Ansicht von der

1) Seneca, ep. mor. 78, 13. 3, 3. 116, 7. 84, 26. 74, 31. 9, 19. Epiktet. diss. IV, 1. III 16, 7 u. a. Marc. εἰς ἑαυτόν VII 2. V 26.

2) Seneca, ep. mor. 95, 44.

3) Seneca, ep. 89, 14. (Dazu Dilthey, die Funktion der Anthropologie S.-B. Berl. Ak. Wiss. 1904. S. 28.); ep. 95, 57. Vgl. Bonhöffer, die Ethik des Stoikers Epiktet S. 10.

Seelengeschichte auf. Wir tragen in unserem natürlichen Bewußtsein „den Samen zu allem Guten" in uns; „du irrst, wenn du glaubst, die Laster würden mit uns geboren; sie sind zugekommen, von außen hineingebracht."[1]) Diese Grundwahrheiten, die als natürliches Licht uns durch das Leben leuchten, sind nur keimhaft, als Begriffsanfänge unmittelbar gegeben: deshalb hat der Mensch Arbeit an sich selbst, sie zu klarem Bewußtsein zu erheben. Sie werden in der Regel durch affektbestimmte Vorurteile, ansteckende Gewohnheiten, Konventionen vom Elternhaus an, Scheinbarkeiten von Gütern verdunkelt und verschüttet: deshalb ist eine methodische Erziehung notwendig, die nicht belehren und Neues schaffen will, sondern reinigend und anregend sich auf den Willen richtet, damit er das bessere Selbst, das das einzig wirkliche Selbst ist, als seinen Inhalt ergreife. Das, was innen schläft und „sich aufzurichten strebt", was zerstreut ist und sich sammeln möchte, soll von den Hemmungen befreit, angerührt, geweckt, gestützt und gekräftigt werden, „wie ein Funke, angeweht, aus sich selbst die Flamme entfaltet". Mit eindringendem Verständnis haben die späteren Stoiker den Verlauf dieser Bildungsgeschichte analysiert und ihre wesentlichen Momente herausgehoben, die sich zu einem Stufengang verbinden. Seneca und Epiktet sind reich an solchen Beobachtungen. Und so sehr auch die Intellektualisierung des seelischen Geschehens zumal bei Seneca zu unwahren Fixierungen der fließenden Vorgänge führt, es bleiben doch die Grundlinien einer natürlichen Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit; tiefer als in den vorherrschenden Vergleichen mit der Genesung des Kranken drückt sich diese Intention in dem Bilde von dem Samenkorn aus, das erst eine zeitlang verborgen und vergraben, in allmählichem Wachstum Halmknoten nach Halmknoten ansetzt, bis die reife Frucht aufbricht, die nun die freie Luft zu ertragen vermag.[2])

Für den in das Affektgewirr hineingeratenen Menschen beginnt die sittliche Erziehung mit der Erkenntnis der eigenen Verwahrlosung; darin stimmen die Stoiker mit Epikurs Technik der persönlichen Glücksbereitung[3]) überein. Sofern Philosophie und Lebenslehre sich deckende Begriffe sind, können die späteren Stoiker das ganz allgemein ausdrücken: der Anfang der Philosophie

1) Seneca, ep. 94, 29. 55 u. a.

2) Epiktet IV 8. cf. Seneca ep. 38.

3) Epikur. fr. 522 U.: initium est salutis notitia peccati. Seneca, ep. 28, 9.

ist das Bewußtsein der eigenen Schlechtigkeit und Schwäche in dem, was not tut.[1]) So ist die Verschiebung in dem seelischen Bereich der sokratischen Form, die das Nichtwissen als den Anfang der Weisheit faßte, nicht erst etwas Christliches. Man weiß auch, daß diese Einkehr in sich selbst ein spontaner Akt, eine „plötzliche Veränderung"[2]) ist. Aber man legt sich nicht in das Gefühl des Elends und Nichtwissens hinein, sodaß die innere Umwandlung, die der Anfang ist, zugleich der Mittelpunkt der Seelengeschichte wäre: zur Bekehrungsgeschichte ist die Selbstdarstellung nicht von der Stoa aus geworden. Die Seele verschließt sich nicht, um bei sich selbst zu verweilen, sondern um sich im stillen abzuklären und in Freiheit sich zu öffnen. Die Unlustgefühle gelten für den Anfang als relativ berechtigte Begleiterscheinungen, im Gegensatz zu der christlichen Ansicht von dem produktiven Wert des Sündenschmerzes. Abtun des Dünkels, aber zugleich Vertrauen auf die zureichende Kraft der Vernunft, und eine 'heilige Leidenschaft für die Tugend'[3]) sind die notwendigen Bedingungen, die auf dieser ersten Stufe herzustellen sind. Es folgt das lange Arbeiten und Kämpfen, sich die Vernunftgrundsätze zu eigen zu machen, sie als Lebensprinzip zu besitzen. Das ist eine Zeit des Schwankens, mit Geburtswehen zu vergleichen, der Wille weiß noch nicht, was er will. Die pädagogische Kunst stellt hier eine ganze Reihe von Bildungsmitteln, Mitteln zur Überwindung der Affekte bereit, die alle auf die Wirkung von Übung und Gewöhnung und Vorbild hinauslaufen und auch die negativen Momente einsichtig bestimmen, das Unterlassen und Vermeiden, Sichfernhalten von dem früheren Umgang und von Versuchungen, die noch gefährlich sind. Das verlangt eine ständige Aufmerksamkeit auf den Zustand des eigenen Inneren — ihr Ertrag für die Fähigkeit zur Selbstdarstellung wird in den Embryonen der neuen Autobiographie wahrzunehmen sein. Diese Lebenslehre hat den Gedanken durchgesetzt, daß Stetigkeit und Konsequenz die Form ist, in der unsere sittlichen Energien zur Zusammenfassung und Wirkung ge-

---

1) Die Stellen bei Zeller, Philos. der Griechen III 1[3] S. 722 u. 740.

2) Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei. Seneca, ep. 6, 2. Diese Äußerungen Senecas über seine transfiguratio durch Erkenntnis seiner vitia sind nicht mit Zeller a. O. S. 722 Anm. 4 einfach als Selbstbekenntnisse zu nehmen, sondern zugleich als persönlich gefaßte Darstellung dieses als typisch gewußten Moments der Seelengeschichte. Vgl. unten.

3) superstitio virtutis. Seneca ep. 95, 35.

langen. Ist endlich der Inbegriff von Sätzen und Maßstäben in den Willen hineingeformt, dann ist die Stufe des zielsicheren „Fortschreitens" mit dem freien guten Willen erreicht, die eigentliche Epoche, mit der der Mensch erst sittlich wird. Fortgesetzt auf sich selber achten, sich die lebenregelnden Wahrheiten immer genau vorhalten, gilt auch hier als unerläßliche Übung, und je nach der Annäherung an die erstrebte Lebensverfassung, die Tugendvollendung und Weisheit und Gemütsruhe, können weitere Stadien in der Befreiung von den Affekten unterschieden werden.[1]) „Die ethische Gymnastik — so sagt Kant von seiner Sittenlehre — ist nicht Mönchsasketik, sondern besteht nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vorkommenden der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können, mithin wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht."

Bei solchem Unternehmen, zu menschlicher Bildung zu erziehen, mußte die Persönlichkeit des Lehrers ausschlaggebend sein. Das ist auch der herrschende Gesichtspunkt, unter dem diese praktischen römischen Philosophen des ersten und zweiten Jahrhunderts von ihren Schülern charakterisiert werden: daß eine aufrührende und fortreißende Kraft von ihrem lebendigen Wort ausging.[2]) Es gab in dieser hochliterarischen Zeit berühmte Lehrer, die nichts geschrieben haben. Die Absicht zu wirken, die für weitere Kreise durch die Schrift zu erreichen war, bekundet sich in der Sorgfalt für die Form. Seit Panaitios mit der alten Tradition der Stoa gebrochen hatte, drangen grade die stoischen Philosophen darauf, große Schriftsteller zu sein; das deklamatorische Element der Rhetorenschule wurde aufgenommen,[3]) um, wie Seneca sagt, „die Affekte selber zu treffen", und bei Seneca, dessen Moralbriefe seiner Zeit die Hauptlektüre der römischen Jugend waren, wird im einzelnen zu zeigen sein, mit welcher psychologischen Kunst die schriftstellerische Form berechnet ist, um die individuellen Momente eines innerlich bildenden Umgangs, eines freundschaftlichen Verkehrs mit dem Erzieher ausschöpfen zu können. Die Persönlichkeit des

1) Dieser Stufengang ist im einzelnen gründlich dargestellt und mit den Stellen aus Seneca und Epiktet belegt bei A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 4ff. Die Ethik des Stoikers Epiktet S. 129f. 146ff. 187.

2) Seneca über Sextius, Attalus, Fabianus u. a. siehe unten; Epiktet über Musonius diss. III 25, 29. Arrian über Epiktet diss. praef. 5.

3) Vgl. Norden, Kunstprosa S. 309.

Lehrers hatte schulbildende Kraft, ohne daß der Inhalt seiner Lehre besondere Eigentümlichkeiten aufwiese; so war es bei Sextius. Es gibt daher ein falsches Bild, wenn in den üblichen Darstellungen der Geschichte der Philosophie für diese Bewegung noch die alten Schulschranken aufrecht erhalten werden. Von verschiedenen Seiten her trafen die Bestrebungen zusammen, die den Ertrag der großen Vergangenheit, das dauernde Gut der idealistischen Philosophie zu neuer Wirkung für die suchende Gegenwart bereitstellten. Das begann mit dem Wiederaufleben Platos und der pythagoräischen Lehren seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert und blieb unter der Vorherrschaft der stoischen Ethik, die alle Spekulation in den Dienst einer unabhängigen Lebensgestaltung nahm, bis der Platonismus zu einem neuen religiösen System ausgebildet wurde. Innerhalb dieser einheitlichen Bewegung ist die Differenzierung durch die verschiedenen Kreise bestimmt, an die die Philosophie sich wendet, und durch den Charakter der Philosophen.[1]) Und die bedeutenden Persönlichkeiten erscheinen in Zusammenhang miteinander; Seneca, der verschiedene Strömungen in sich sammelte, ist durch seinen Lehrer Sotion mit den Sextiern verbunden, sein Zeitgenosse Musonius war der Lehrer Epiktets und Epiktet wirkte auf Kaiser Markus.

So führt das Interesse unserer Geschichte, das auf die Entwicklung des Persönlichkeitsbewußtseins gerichtet ist, hier auf das Eigentliche, das die objektive Bedeutung dieser Lebensphilosophen für die Geistesgeschichte ausmacht. Nur bei Musonius, von dem wir Gespräche in Nachschriften haben, steht das Lehrhafte, Juristische so im Mittelpunkt, daß Selbstdarstellung keine Kategorie für ihn ist. Dagegen sind Seneca, Epiktet und vollends Mark Aurel aus ihrer Form zu verstehen, man vermag ihr Bestes nicht zu fassen, wenn man sie nur auf ihren stoischen Lehrgehalt hin ansieht, gerade durch die persönliche Stellung steigt in ihnen eine sachliche Veränderung stufenweis auf, und man muß versuchen, dieses Neue von dem zu sondern, was ihnen gegeben ist.

1) Vgl. Wendland a. O. S. 45. „Was wir von stoischen, kynischen, neupythagoräischen Moraltraktaten haben, ist in der Wahl der Themata, Tendenz, Haltung gleichartig, nur in Ton und Nuance verschieden." Vgl. auch Hense, Musonii reliq. praef. p. XVIII.

SENECA.

In dem ergreifenden Bericht, in welchem Tacitus jenen Moment festgehalten hat, da Seneca als ein anderer Sokrates in den Tod zu gehen sich anschickte, ist es als Senecas Testament an die Freunde zu lesen, daß er ihnen „das einzige, aber auch das Herrlichste, was noch sein eigen sei, hinterlasse: das Bild seines Lebens".[1]) Aus der Umgebung eines Nero, in der Petron dazu kam, in das wüste Leben unterzutauchen, um die Menschennatur an der Quelle zu studieren, und aus den gefährlichen Sensationen seiner eigenen Existenz, die in gesellschaftlichem Glanz, Sturz und Exil, höfischer, geistiger, politischer Machtstellung bis zum Bruch und Ende die enormen Spannungen dieser nach Leidenschaft dürstenden Epigonenwelt ermaß und nicht immer so stoisch durchhielt, — aus dieser empirischen Wirklichkeit heraus hatte sich Seneca seine Persönlichkeit als etwas Erhabenes gerettet sodaß er im Angesicht des Todes sein Bewußtsein ausdrücken konnte: „aus der Betrachtung seines in Kraft der Tugend geführten Lebens" sei sittliche Energie zu schöpfen.[2]) Dieses Bewußtsein bestimmte seine Selbstdarstellung. Er hatte nach der Abwendung von Nero noch eine Zeit zu leben gehabt; in diesen Jahren der Zurückgezogenheit (62—65 n. Chr.) entstanden seine „moralischen Briefe", in denen er, mit sechzig Jahren noch immer der modernste Schriftsteller seiner Zeit, sich zu einer letzten eindringlichen Wirkung auf die römische Gesellschaft sammelte, um in der persönlichsten Form, die ihm erreichbar war, die Menschenbildung und Lebensweisheit zu lehren, die er an sich als die befreiende Wahrheit erfahren hatte.

Es ist nicht mehr die von der Skepsis unberührte antike Selbstidealisierung, die die Tugendvollendung einfach am eigenen Selbst vorführte, sondern in Seneca wirkte eine kompliziertere Seelenverfassung, und er verfügte über das psychologische, rhetorische und auch künstlerische Werkzeug, um Lebendigkeit und Bewegung in den abstrakten Gehalt zu bringen, der nach der stoischen Regel das Wesen der Persönlichkeit ausmachte. Bewußt, wie alles, bis in die letzten Abtönungen der Worte hinein, bei ihm ist, stellt er sich als Seelenführer dar, und zum Mittel dazu schafft er sich die Form einer fortlaufenden Folge von Briefen, die alle an die nämliche Person gerichtet sind — an seinen Freund und Alters-

1) Tacitus, ann. XV, 62.

2) Vgl. Tacitus a. O. 63.

genossen Lucilius, den er hier als einen nach der sittlichen Vervollkommnung ringenden Jüngling einführt[1]) —; so erhält die Selbstschau die Beziehung auf eine gleichstrebende Seele: ein Formelement des moralischen Idealismus, das dann in christlichen Autobiographien und Traktaten tiefer, geschichtlich, verwertet wurde. In dieser Form konnte Seneca den Verlauf der sittlichen Bildung aus dem Affektgetümmel zu dem gleichbleibenden, in sich beruhigten Gemütszustand des freien Menschen im einzelnen mit psychologisch-rhetorischen Zustandsschilderungen vergegenwärtigen, ohne etwas von der eigenen moralischen Würde preiszugeben. Am durchsichtigsten hatte er ein solches Verfahren in einem seiner früheren Moraltraktate, der Schrift über die Gemütsruhe, geübt; da stellte er mit rhetorischer Technik einen fingierten, an ihn selber gerichteten Brief an den Anfang, als eine Art Beichte, in der er mit seinem feinen psychologischen Vermögen den Zustand der Zerrissenheit, der „Seekrankheit", abschildern ließ, in dem ein Anfänger, der die Tugend kennt, aber sie zu ergreifen nicht die Kraft findet, unstät umhergeworfen wird, und erst nach dieser Einleitung breitete er dann die allgemeine Beschreibung und Erklärung dieser Seelenverfassung samt den Regeln zu ihrer Überwindung predigtartig aus. So knüpft er nun in den „moralischen Briefen" die Vorschriften und Lehren der Ethik ermunternd, prüfend, zurechtweisend an verschiedene typische Erfahrungen des stoischen Bildungsganges an, die Lucilius vorwärtsschreitend oder nachlassend durchzumachen hat, er variiert das noch durch Bezugnahme auf dritte Personen, die auf anderen sittlichen Stufen und mit andern Charakteranlagen vorgestellt werden, fügt als ein weiteres Hauptstück der Seelenleitung einen Trostbrief ein, den er nach der bei Todesfällen üblichen Art einer philosophischen Consolatio gelegentlich abgefaßt hatte, und er macht diese Art, sich in der Aktion zu zeigen, auch direkt deutlich, indem er die Literaturformen und Methoden der Erziehung und auch die Freude des Lehrers über den Erfolg seiner Arbeit zwischendurch in besonderen Briefen behandelt.[2])

1) Vgl. H. Peter, der Brief a. O. S. 227f.

2) Diese innere Form erscheint als die wirkliche Bedeutung, die der Brief hier hat und die daher bestehen bleibt, wie man auch die Kontroverse über den erdichteten Charakter der Briefe entscheiden möge. Vgl. darüber H. Hilgenfeld, Fleckeisens Jahrb. Suppl. XVII und H. Peter a. O. S. 228. Ob eine private Korrespondenz zu Grunde liegt — es mögen Gelegenheitsbriefe mitbenutzt sein —, ist

Schon in dieser wesentlichen Relation, in der die Persönlichkeit sich hier fühlt, liegt ein religiöses Moment, das auf individualisierte Menschenauffassung hindrängt. Seneca hebt es immer wieder in den Mahnungen zur Zurückgezogenheit der Seele, zur Selbstschau und Gewissensprüfung hervor, daß die verehrende Nähe an einen vorbildlichen Menschen die sicherste Hilfe, ein „Richtmaß" beim sittlichen Wachstum sei; und von solchen sittlich guten Menschen, die nicht bloß durch Worte, „sondern durch ihr Leben lehren", wird es „förderlich sein, nicht nur ihre regelmäßige Beschaffenheit anzugeben und ihre Form, ihre Umrisse abzuleiten, sondern zu erzählen und zu schildern, was für Menschen sie tatsächlich gewesen sind".[1]) Man ermißt den Abstand von jener Art des Sehens, die den biographischen Formen zugrunde lag und die vom Typus, nicht von der persönlichen Berührung ausging. Seneca findet schöne Worte für dieses Glück der Beziehung von Mensch zu Mensch. „Man muß jemand haben, den man verehren kann, durch dessen Wirkungsmacht man auch die Heimlichkeiten der Seele heilige. Glücklich, wer nicht allein durch seine Gegenwart, sondern auch schon, wenn man an ihn denkt, Gutes zeugt. Glücklich, wer einen Menschen so verehren kann, daß er bei der bloßen Erinnerung an ihn sich in Gleichmaß und Harmonie bringt. Wer einen andern so verehren kann, wird bald selbst verehrungswürdig sein". Dann, wenn man sich selber zu verehren gelernt und sich zu einem Manne geformt hat, „in dessen Gegenwart man nicht zu sündigen wagt", ist man selbstherrlich geworden und „kann den Pädagogen entlassen".[2]) Für diese Empfindungsweise beruft sich Seneca auf Lebensvorschriften von Epikur, bei dem die religiöse Verehrung des Meisters durch die Jünger wohl noch entschiedener als bei Plato sich durchgesetzt hatte.[3]) Wie er nun sich selber in der Stellung des Lehrers zu einem nachstrebenden Jüngling zeichnet, kommen in der künstlerischen Inszenierung wahre menschliche Empfindungen zum Ausdruck, die aus diesem Lebensverhältnis entspringen, und so erschließt sich nun die Persönlichkeit voller, indem sie nicht nur das ideal erhöhte Bewußtsein von sich selbst, sondern zugleich auch die tieferen Erfahrungen des sittlichen Werdens ans Licht zieht.

---

für die Kunstform ohne Belang. Einzelheiten können hier nichts beweisen. Doch vgl. z. B. ep. 28, 1 hoc tibi soli putas accidisse . . .?

1) Seneca, ep. 95, 72 cf. 52, 8.

2) ib. 11, 9. 25, 6.

3) Über diesen religiösen Kultus vgl. oben S. 103f. 113f.

Und doch ist es nicht das reine Innensein, sondern ein anderes Verhalten ist mit im Spiele. Die Selbstdarstellung bleibt behaftet mit dem Beisatz ihres rhetorischen Ursprungs, und die literarisch gemachte Selbstbesinnung ist zugleich an der Öffentlichkeit orientiert. Wie Seneca ins einsame Gewissen einkehrt, zeigt er den andern einen Akt, den er von ihnen nachgeahmt wissen will, und die moralischen Inhalte, die er dabei heraushebt, wendet er in einem Zuge gegen sich und den Freund und die verderbte Welt. Bei ihm zuerst erscheint dieses Doppelgesicht, als ein Merkzeichen für die Bildung der schriftstellerischen Bekenntnisstellung, die in der Selbstbiographie bei Augustin und vor allem bei Rousseau wiederkehrt. Am deutlichsten spricht die Art, wie Seneca hier das Selbstgespräch anwendet. „Du selbst zieh Dich, so gründlich Du kannst, vor Gericht, leite eine Untersuchung gegen Dich ein; zuerst übernimm die Rolle des Anklägers, dann des Richters, endlich zuletzt die des Fürsprechers. Dann und wann auch beleidige“[1]) — so will er es von dem Freund geübt wissen; er übt es selbst so als Gewissensprüfung und gibt in dieser Form momentane Überlegungen und Entscheidungen wieder, die er als eine „aus dem Stegreif gewonnene Geistesprobe“ bezeichnet; er versetzt sich im Selbstgespräch in die Situation des Todes, in der die sittliche Haltung ein Handeln im höchsten Sinne ist und daher anders, als Worte und Werke es vermögen, die Wahrheit über den Charakter an den Tag bringen muß. Solche Selbstgespräche aber führt er nicht mit sich allein; er schließt einmal geradezu mit der Erklärung: „So spreche ich mit mir, Du sollst aber meinen, daß ich auch mit Dir gesprochen habe“, und er kann zu einer im Pluralis gehaltenen Mahnrede: „Vermeidet alles, was dem großen Haufen gefällt, was der Zufall schenkt . . .“ die Wendung hinzufügen: „Wenn ich so mit mir, so mit der Nachwelt spreche“.[2]) Er weiß, daß er „bei der Nachwelt in Gunst stehen wird“, und während er den Zusammenhang der sittlichen Erziehung sich an Lucilius verwirklichen läßt und darauf dringt, daß der Jünger sich aus diesen Briefen Kraft hole, benutzt er die Briefform zugleich als Widmung[3])

1) Seneca, ep. 28, 10 cf. 68, 5 ff.

2) ep. 123, 5 (aliquod experimentum animi sumpsi subito). 26, 5 ff. cf. 27, 1 (te adhibito mecum exigo). 27, 2 ff. (zu 'pudebit eadem velle quae volueras puer' vgl. 61, 1 Desinamus, quae voluimus velle. ego certe id ago senex ne eadem velim, quae puer volui.). 8, 3 ff. Nachdenken als Selbstgespräch bezeichnet: 57, 3 cf. 6.

3) Vgl. H. Peter a. O. S. 228.

und verspricht dem Freunde, daß ihm daraus ein Nachruhm erwachsen würde, wie ihn Idomeneus und Attikus den Briefen Epikurs und Ciceros verdanken. „Ich kann Namen mit empornehmen, sodaß sie mit mir fortdauern werden".[1])

In dieser Verbindung von innerer Erfahrung, die so gegeben wird wie sie verläuft oder nach der in der Stoa gegebenen Bildungsregel zu verlaufen hat, und einem Sichdarstellen, das nach außen hinschaut, prägt Seneca den breiten Stoff der stoischen Ethik mitsamt der theoretischen Begründung zu einer vielseitigen Gestalt seiner persönlichen Lebenshaltung um. Er hält das Amt des Sittenpredigers fest: „Mag mich auch manch einer für maßlos und übertrieben in diesem Punkt erklären, nie werde ich aufhören, die Schlechtigkeit zu verfolgen, den unbändigen Affekten Halt zu gebieten, die Lüste einzuzwängen, die doch mit Schmerzen enden müssen, und gegen die Wünsche zu wettern." Er schildert sich, wie er, fern von der Welt, ja von den eigenen Angelegenheiten, bei geschlossenen Türen, Tag und Nacht in Tätigkeit, „für die Nachwelt arbeitet", um ihr heilsame Lehren, „Mixturen von nützlichen Arzneien", zu übermitteln. „Ihre Wirkung habe ich an meinen eigenen Geschwüren erprobt, die, wenn auch noch nicht ganz geheilt, doch nicht mehr weiterschleichen. Den rechten Weg, den ich spät und vom Irren müde erkannt habe, weise ich andern." Er fühlt sich in jener Rolle des „Pädagogen". „Wenn der Landmann sich des Baumes freut, den er soweit gebracht hat, daß er nun Früchte trägt, ... wenn jeder seinen Zögling so betrachtet, daß er in dessen Jugend seine eigene erblickt: was, meinst Du, wird denen geschehen, die einen Charakter erzogen? ... Ich erkläre, Du bist mein: mein Werk bist Du. Ich habe, als ich Deine Natur sah, Hand angelegt, gemahnt, gespornt ..." „Hintergehen kannst Du mich nicht: ich bin um Dich. Lebe so, als ob ich hörte, was Du tust, ja als sähe ich's." Wie Sokrates, Zeno, Epikur ihre Schüler im persönlichen Verkehr geformt haben, so will er den Freund zur Lebensgemeinschaft zu sich rufen; denn „lang ist der Weg durch Vorschriften, kurz und wirksam der durch Beispiele". Dann wieder läßt er sich von Lucilius mahnen, ob er denn selber schon so vollkommen sei, um sich der Besserung anderer zu widmen: nun will er nicht als Arzt, sondern als Kranker wie die andern erscheinen, und nicht lehren, sondern den Zugang zu seinem Innern er-

1) Seneca, ep. 21, 5.

öffnen und Selbstgespräche mitteilen. „Ich will nicht, daß Du mich lobst, daß Du sagst: 'Dieser große Mann! er ist zur Verachtung von allem gelangt, zur Verdammung der Torheiten des Menschenlebens, und ist ihnen entronnen'. Nichts habe ich verdammt als mich selbst. Es ist kein Grund, daß Du des Fortschreitens halber zu mir kommen wolltest... Ich will lieber, Du sagst beim Weggehn: 'ich hielt ihn für einen glücklichen, durchgebildeten Menschen. Ich war gespannt und bin enttäuscht. Nichts habe ich gesehen, nichts gehört, was ich mir wünschen und was mich zum Wiederkommen reizen möchte'. Wenn Du das empfindest und sagst, ist ein großer Fortschritt erreicht."

So bezieht er sich in den darzustellenden Lehrgang ein. Besonders für die eigentliche, schon von der ältesten Stoa so gekennzeichnete[1]) Schwierigkeit in der Bildung des Weisen, wie er „in das, was er gelernt hat, umgeformt ist", für diese stille innere Tätigkeit, die mit dem stoischen Rationalismus nicht zu fassen war, sucht Seneca von der Wirkung zu überzeugen, indem er das Geschehen von sich selber aussagt. „Ich nehme wahr, daß ich mich nicht nur bessere, sondern umforme. Dies ist das Zeichen eines in gute Lage übergeführten Geistes, seine bisher nicht gekannten Fehler einzusehen... Ich wünschte, diese so plötzliche Veränderung meiner selbst mit Dir zu teilen. Du kannst Dir nicht vorstellen, welchen Gewinn ich jeden Tag mir werden sehe... Mich verlangt in Wahrheit, alles in Dich überzugießen, und der Gedanke, lehren zu können, macht mir das Lernen zu solchem Genuß. Nichts, auch das Trefflichste und Heilsamste nicht, wird mich ergötzen, wenn ich es nur für mich allein wissen soll. Würde mir die Weisheit mit dieser Bedingung verliehen, sie verschlossen zu halten und nicht kundzutun — ich wollte sie zurückweisen." Oft prägt er diese vorbildliche Tätigkeit in kurzen Sentenzen aus. So bekräftigt er etwa die Erörterung des Kardinalpunkts, daß ein „großer Teil des Fortschreitens das Fortschreitenwollen ist": „dessen bin ich mir bewußt: ich will, und will mit ganzer Seele." Aus der Formel der Weisheit, der Einstimmigkeit mit der Natur, wird ein „vollständiges Aufdecken seiner innersten Gefühle: in allem, was zuwider und hart scheint, bin ich so formiert: ich gehorche Gott nicht, sondern ich stimme ihm bei; ich folge ihm von Herzen, nicht weil ich muß." Im ersten Brief exemplifiziert er an sich den all-

1) Von Aristo von Chios, dem praktisch-populär gerichteten Schüler Zenos, ist der Ausdruck, cf. Seneca ep. 94, 48.

gemeinsten Grundsatz der rationalen Gestaltung, sich bei der Verwendung der Zeit über die Ursachen, über das „Wie und Warum" Rechnung zu legen; später erzählt er einmal, daß er noch in seinem Alter sich zum Schüler macht und zu den Vorträgen eines andern Philosophen geht. Oder er läßt sich von dem Freunde bitten, ihm jeden einzelnen Tag ganz vorzuführen: „gut urteilst Du über mich, wenn Du nichts darin glaubst, was ich zu verbergen brauchte." Da gibt er eine Schilderung seiner täglichen Lebensführung, wie er die Stunden ruhend und lesend zubringt, wie er es mit der Gymnastik, dem Baden, Essen, Schlafen hält, sich in seinen Meditationen nicht von dem Großstadtlärm stören läßt, und den Körper des Briefs, eine Abhandlung über den Wert der Dialektik, kleidet er als die Meditation dieses Tages ein. „Ich will mich ständig beobachten und, was überaus nützlich ist, meinen Tag durchmustern. Das macht uns so schlecht, daß niemand sein Leben überdenkt." Auch aus seiner Vergangenheit bringt er Erfahrungen vor, die für den sittlichen Prozeß wesentlich sind, und erläutert etwa die Wirkung der philosophischen Predigt auf unverdorbene Gemüter an dem Erlebnis seiner Jugend, wie er unter dem Eindruck der Deklamationen seiner Lehrer hart und erfolgreich mit der Askese gerungen hat.[1])

So geht hier die Selbstanschauung immer wieder aus einem inneren, und zwar als allgemeingültig gedachten Zusammenhang der Willensbildung hervor. Und es wirkt daher als etwas Gewordenes und wirkt lebendiger und überzeugender, wenn Seneca, was die Regel bleibt, seine Persönlichkeit als die gleichförmige, in den erkannten „Gesetzen des ganzen Lebens" ruhende Willensbeschaffenheit vorführt und den Genuß solcher Freiheit in seiner prachtvollen Sprache schildert: die spiegelklare Gleichheit des Gemüts, das in der Selbstbetrachtung der wohlgeordneten Seele die „wahre Freude" genießt, sich durch „lange Meditation und die Allmeisterin, Allherrscherin Vernunft" gegen jedes Schicksal bereit weiß, dem Tod als letzter Tugendprobe entgegensieht und der universalen göttlichen Ordnung des Kosmos sich nicht gezwungen, sondern mit freier Zustimmung hingibt.

Seneca hat das entschiedenste Gefühl dafür, daß die Stärke des persönlichen Lebens die Wirkung eines Schriftstellers begründet. Seine besten Urteile über philosophische Autoren sind

1) ib. ep. 121, 4. 32, 1. 6, 5. 8, 2. 34, 1ff. cf. 20, 1. 27, 1ff. 68, 8f. 6, 1ff. (cf. 7, 10. 94, 48. 7, 8). 72, 36. 96, 2. 1, 4. 76, 1. 83. 108, 13f.

darauf gebaut. „Wenn Du Sextius liest, wirst Du sagen: 'er lebt, lebt mit voller Energie, er ist frei, ist übermenschlich, er erfüllt mich mit ungemeinem Selbstvertrauen'." Ein andermal erklärt er von einem Schriftsteller, daß er auf unser Inneres wirke, weil er selber etwas in sich habe. Er macht dabei nach zwei Seiten hin Front: gegen die lediglich fürs Ohr arbeitende Rhetorik und gegen die Dialektik und Verstandesbildung, derzufolge „die Philosophie Philologie geworden ist".[1]) Seine Philosophie will leben lehren, er will „nicht imponieren, sondern überreden".[2]) So muß die Art von Lebendigkeit, die er in die Form der Selbstdarstellung bringt, sich wiederfinden in dem Gebilde seines Stils: er selber hat das griechische Sprichwort 'Wie des Menschen Art, so seine Rede' ausführlich mit Bezug auf die Sitten der Zeiten und des Individuums entwickelt und die psychologische Begründung gegeben, daß das über den Stil entscheidende „ingenium" in seiner „Färbung" durch die Gemütsverfassung (animus) bestimmt werde.[3])

Dieses Verhältnis der Ausdrucksweise zur Persönlichkeit ist bei ihm nicht ganz durchsichtig, obwohl es gerade bei ihm, entsprechend der fortgeschrittenen Individualisierung, ganz anders obwaltet als das bei den Vertretern der antiken Kunstprosa infolge der feststehenden und nicht nach der Persönlichkeit, sondern nach der Literaturgattung variierenden Stilformen die Regel ist.[4]) Wenn Seneca immer wieder behauptet, daß es ihm in erster Linie auf überzeugenden Ausdruck seiner Empfindungen, nicht auf Zurschaustellung seiner rhetorischen Kunst ankomme, so muß Wahrheit darin sein, und die mächtige Wirkung seiner Schriften bestätigt das; denn sie ging nicht nur durch das Mittelalter, sondern noch gesteigerter in der Renaissance fort, also in einer Zeit, wo man gewiß einen Autor nicht bloß nach seinem stofflichen Gehalt schätzte. Seneca wollte ein originaler Schriftsteller sein,[5]) wollte frei erscheinen von aller Schulphilosophie, so frei, daß er als Stoiker die tägliche Spruchweisheit seiner Briefe durchgängig von Epikur entnahm: zum Erweis, daß die philosophische Lehre keine Spezialität, sondern etwas allgemein Mensch-

1) ep. 64, 3. 100, 2. 11 u. a. 108, 24 cf. 114, 3. 82, 7. 20. 87, 41 u. a.

2) ep. 82, 20 u. a.

3) ep. 114 u. 115. Vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa S. 306. Über die Geltung des Sprichworts: οἷος ὁ τρόπος, τοιοῦτος καὶ ὁ λόγος ebenda S. 11 f.

4) Vgl. E. Norden a. O.

5) Vgl. bes. ep. 33, 7 f. 45, 4 f. 64, 7.

liches, „von der Natur selber diktiert", ist. Daß er modern schrieb, wie die großen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts es taten, die doch gleich ihm eine simple, kunstlose Sprache für die Darbietung der Wahrheit forderten, ist noch nicht das Persönliche, und eine allgemeine Charakteristik seines Stils, der damals der moderne Stil war, also viel Typisches haben mußte, kann daher nur den Untergrund zeigen wollen, der für das Empfinden der Zeit nicht so stark wie für uns hervortreten mochte. Wohlgefügter Zusammenhang ist in allem da und zuweilen sogar breit ausladend, aber es schiene trivial, ihn direkt herauszustellen; das subjektive Bewußtsein soll in Tätigkeit kommen und ergänzen müssen, der Ausdruck schiene farblos und ohne Nerv, wenn er den inneren Verlauf durch die Form, etwa durch rollende Perioden, festlegte; dafür werden die einzelnen Teile, jeder für sich, aufs genaueste bearbeitet, damit in ihnen kein Stückchen Raum leer bleibe, jeder Gedanke wird so konzentriert und möglichst bezeichnend ausgeprägt, daß der Inhalt die Form zu sprengen droht, und diese Spannung entladet sich dann, indem die Glieder, die äußerlich nur durch die Mittel der rhythmischen Prosa unter sich verbunden sind, in einer sentenziös zugeschliffenen Spitze zusammengefaßt werden. Bei einer solchen Stilisierung mußte die individuelle Nuance das Wesentlichste sein,[1] und da wir sie kaum noch durch das Typische dieses Stils hindurchzuhören vermögen, ist uns die Wahrheit der Empfindungen so schwer nachfühlbar. Man spürt doch in der Schreibweise sogut wie in jener inneren Form eine Absicht, die Vorgänge, das Werden mehr als das Sein herauszuholen, ein echtes Bestreben, das freilich nur an der verstandesmäßigen Außenseite der Technik greifbar wird. Die Intention aber hat Seneca selber einmal ausgesprochen. Er macht sich das Wort eines seiner stoischen Lehrer zu eigen, daß es reizvoller sei, sich einen Freund zu schaffen, als ihn zu besitzen, wie für einen Künstler das Malen mehr Reiz habe als das Fertiggemalthaben. „Die gespannte Erregung, die ganz mit dem eigenen Werk beschäftigt ist, hat etwas ungemein Angenehmes, das gerade in diesem Beschäftigtsein liegt. Nicht den gleichen Genuß hat der, der die Hand vom vollendeten Werk genommen hat" — da genießt man wohl „die Frucht seiner Kunst", aber nicht „die Kunst.

1) Wenn man Senecas Stil in seiner Modernität aufgehen läßt, so ist die Folgerung notwendig, daß er mitten in seiner Bewußtheit über sich und seine Sprache eine Schreibweise, die er an den Pranger stellt, selber übt. Vgl. Norden a. O. S. 310f.

selbst".[1]) Seine Briefe wollen nicht erst den guten Willen, den ersten sittlichen Affekt wecken, was eine andere, den Volksrednern abzulernende Form erheischen würde, sondern sie wollen „allmählich", „vertraulich" in die Seele dringen, gleich Samenkörnern, die „auf einen geeigneten Boden fallend, ihre Kraft entfalten und aus ihrer Winzigkeit hoch und breit aufwachsen". Jenes Wort Heraklits: 'Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt', geht hier in eine Literaturform für die Seelenleitung ein. Seneca begründet so die Bedeutung der von ihm gewählten Briefform: „Die Vernunft liegt nicht breit vor Augen, wenn Du sie anschaun möchtest; sie wächst im Wirken."[2])

Das ist nun aber die Grenze: so nahe hier die Darstellung eines inneren Geschehens in dem stoischen Bildungsvorgang scheint, sie bleibt doch außerhalb des Horizonts. Man kann mehrfach beobachten, daß die Ansätze für eine solche Geschichte vorhanden sind. An dem entscheidenden Punkt der Affekt-Überwindung wird der Lehrgang sogar bis zu einer Stufe zurückerstreckt, die den Gegenpol zu der stoischen Lebensregelung bildet. In einem der früheren Briefe rät Seneca dem Freunde die Technik an, sich von einer Gemütsbewegung zu befreien, indem man eine andere gegen sie ins Spiel setzt, „die Furcht durch Hoffnung ins Gleichmaß bringt"; das gilt ihm als eine „Wiederbelebung mittels gelinder Arzneien", deren er sich eigentlich zu schämen hätte, ein „Austreiben eines Lasters durch ein anderes", zulässig nur bei noch unerreichter Geistesstärke. Bald darauf beginnt dann eine Epistel, ehe sie den normalen „Weg zur Affektlosigkeit" durch die Vernunftregel angibt, mit der Abweisung jenes unstoischen Mittels.[3]) Aber derartige Unterscheidungen, die sich zu einer stufenweisen Darstellung der seelischen Entwicklung hätten verwenden lassen, werden geflissentlich nicht zur Grundlage der Komposition genommen, und nur insofern ist ein Fortgang ohne Konstruktion herauszufinden,[4]) als die ersten Briefreihen mehr protreptisch, auf die allgemeine verschiedentliche Ermahnung zur philosophischen Lebenshaltung gerichtet sind und daher in realen Beziehungen zu dem im Freunde vorgestellten Jünger verlaufen, während späterhin die Selbstdarstellung der stoischen Persönlichkeit den Charakter von

1) ep. IX 7.
2) ep. 38.
3) Vgl. ep. 13 11ff. mit 24, 1.
4) Vgl. Peter a. O. S. 236f.

Meditationen und Essays annimmt; das immer neu ansetzende Vorgehen der brieflichen Tugendanleitung wird, wie der dogmatische Stoff sich vordrängt, zur Thesenbehandlung und predigtartigen Diatribe, sodaß die persönlichen Anknüpfungen oft nur noch rhetorische Figur sind.

So stehen die Briefe im Grunde nicht nach-, sondern nebeneinander: die Individualität bringt ihr selbständiges Wesen auf die Weise zum Ausdruck, daß sie eine persönlich geformte Anschauung der allgemeinen sittlichen Welt auf die stoischen Ideen aufbaut und immer wieder im einzelnen und mit der leidenschaftlichen Wendung gegen den Verfall der Zeitsitten den Zusammenhang aufzeigt, in welchem die spröde Vernunftregel in die realen Lebensbedingungen übergeführt wird. Das ist nicht die eigene Form Senecas, sondern eine Form der stoischen Persönlichkeit insgemein. Sie ruht so fest im Gleichgewicht, daß der Schriftsteller die logische Folge der Probleme durch unterhaltende Abwechslung ersetzen kann.[1]) Aber auch dabei ist die rhetorische Technik nicht das Letzte, sondern dahinter wirkt eine von ihm selbst gekennzeichnete Aktivität: eine „harte, auf Arbeit gestellte Geistesart", deren Weg „durch Widerstände geht" und die „sich zur Weisheit nicht hinleitet, sondern heraus- und emporzieht". In ähnlichem Sinne sagt er einmal, daß er seine Schriften so gelesen wissen wolle, „als ob er das Wahre noch immer suchte, nicht schon wüßte, und zwar unbeugsam suchte".[2]) Das bringt wieder Bewegung in die Gleichförmigkeit der stoischen Tugendübung, dergemäß der Mensch durch ständiges Sichbewußthalten über die eine, aber „immer frischbleibende" Angelegenheit in „täglicher Betrachtung" und „anhaltendem Streben" sich die Wahrheit der göttlichen und menschlichen Dinge „einzuimpfen" hat, indem er sie, „obwohl er sie weiß, immer von neuem ergreift und oft auf sich selber anwendet": so soll er formend, gewöhnend, festigend „den guten Willen zur guten Gesinnung" erheben und „das Schicksal zum Eigentum der Person machen", privatam facere fortunam.[3])

Diese stoische Selbstdarstellung, die in die abstrakte Innerlichkeit zurückgeht, konnte doch einem Menschen wie Seneca nicht genugtun. Er ergänzte sie durch ein anderes Verfahren, das seinen Briefen hie und da etwas Subjektives gibt. Er liebt es, sich am

1) Vgl. H. Peter a. O. S. 230.

2) ep. 52, 6. 45, 4.

3) ep. 16, 1. 118, 4f. 110, 8. 90, 45 u. a.

Anfang eines Briefs in einer Situation aus seinem täglichen Leben zu zeigen, auf einer Spazierfahrt, einer Reise, im Badeort, in der Unterhaltung mit Freunden. Das ist nicht bloß überraschende Einkleidung und rhetorische Inszenierung — deren unpersönliche Art kann man in den „Attischen Nächten" des Aulus Gellius (um 169) studieren, der einen Haufen von Lesefrüchten in reale oder fingierte Vorkommnisse hineinzwängt, um dem zeitgemäßen Verlangen, nicht bloß Stoff, sondern Erlebtes zu sehen, entgegenzukommen — Seneca beobachtet sich in dergleichen Situationen und läßt aus den jeweiligen Empfindungen die moralischen Reflexionen hervorgehen. Bei der Durchfahrt durch einen schmutzigen, staubigen Tunnel konstatiert er eine plötzliche „nicht schreckhafte Veränderung" seines Gemeingefühls, die nichts von einer Gemütsbewegung an sich hat, und erklärt daraus den Satz, daß auch der Weise nicht gegen physisch bedingte Anwandlungen gefeit ist. Eine Betrachtung über den Lebenswert des Greisenalters führt er mit einer humorvollen Szene ein, in der er auf einem alten Landgut von allen Seiten, von Menschen und Dingen mit der Mahnung an die eigene Hinfälligkeit überfallen wird. In menschlich schönen Zügen läßt er sein Verhältnis zu seiner Gattin erblicken, die herzliche Sorge der beiden um einander, und entwickelt so die gemilderte Lehre der stoischen Moral über die Zulässigkeit edel menschlicher Gefühle. Man sieht ihn beim Studium, im philosophischen Gespräch, dessen Inhalt dann so wiedergegeben wird: Nie habe ich das so erkannt wie heute, wo wir — etwa über Plato — sprachen. Man hört, daß er den oder jenen Tag ungestört für sich sein konnte. „Im Landhaus des Scipio Afrikanus schreibe ich Dir dies, nachdem ich seinen Manen und dem Altar Verehrung bezeugt, den ich für das Grabmal dieses Großen halte" — so beginnt ein Brief, der an dem Bilde Scipios und seiner Lebenshaltung den sittlichen Stand der Gegenwart mißt. Wenn von Chrysipp das Wort umlief, die ewigen Besuche brächten einem den Tod, so erklärt Seneca, er wolle des Todes sein, wenn wirklich für die Vertiefung in sich selbst und in die Studien die Stille so nötig sei, wie man gemeiniglich annehme; so stellt er sich in seiner Zurückgezogenheit mitten in Bajä dar, malt den Lärm der Bäder und der Straße im humoristischen Stil aus und führt speziell alles auf, was er von Geräuschen ohne Störung vertragen gelernt hat: Kutschengerassel, Zimmerleute im Haus, Sägen in der Nachbarschaft, Instrumentenhändler, die ihre Flöten und Trompeten zur Probe „nicht

blasen, sondern ausschreien", usf.; er beobachtet dabei die Tatsache, daß ein kontinuierliches Geräusch weniger lästig ist als ein ab und zu unterbrochenes. Sich mitten im Menschengetriebe seine Einsamkeit schaffen, ist eine verfeinerte Form der persönlichen Kultur, und dem entspricht auch die Art, wie Seneca zur Natur flüchtet oder vielmehr solches Natursuchen halb ernst, halb spielend in seinem Leben zeigt. Er schildert die Freuden einer zweitägigen Reise, auf der er den Reiz des Natürlichen auskostete, ohne Gepäck, einen Bauernwagen zum Gefährt, frugales Essen, eine Matratze als Lager; er muß gestehen, daß er wegen dieser „Frugalität" unwillkürlich errötete, wenn eine Karosse vorüberkam, daß er also „noch nicht genug fortgeschritten" und sein Urteil über das Naturgemäße noch nicht zur unerschütterlichen Gesinnung geworden ist: die Strafpredigt, die er dem Luxus der Vorüberfahrenden hätte halten sollen, kann er nun erst nachträglich geben.[1]) Sieht man von diesen moralisierenden Enden ab, so ist hier die Art von persönlichem Ton, die dann in Petrarcas Briefen und Montaignes Essays sich frei entfaltete.

Die Originalität Senecas beruht nicht auf einer Neuheit seines Ideals von philosophischer Lebensführung, sondern auf der freien schriftstellerischen Gestaltung. Aber eben diese ist ein Werk nicht nur der Kunst, sondern zugleich der Philosophie, die der Persönlichkeit das formende Bewußtsein von sich selbst verlieh. Dieses persönliche Ergreifen der Lebensprobleme gibt nun auch den Idealbegriffen einen veränderten Charakter: die philosophische Besinnung wird zur religiösen Kontemplation durch die gefühlsmäßige Art, wie die Beziehung zu den Idealen erlebt und wiedergegeben wird. Inmitten der verstandesmäßigen Arbeit, die aus der Beziehung der Wirklichkeit auf den Gedankenzusammenhang der Ethik die Forderungen für das sittliche Handeln entwickelt, macht sich bei Seneca dieses Verhalten geltend, dem die geistigen Mächte lebendige Gestalt gewinnen, sodaß der Mensch mit ihnen in Verkehr treten und mit einem Totalgefühl von ihnen sicher füllen kann. In dieser veränderten Stellung gelangt die religiöse Stimmung der Zeit recht eigentlich zum Ausdruck, eigentlicher als in den Betrachtungen Senecas über die normale Schwäche des sittlichen Willens und die Wesenlosigkeit der empirischen Welt; und die bei ihm bemerkbare Umbildung der stoischen Metaphysik[2]) ist ein Reflex dieser Erfahrungs-

1) ep. 57. 12. 104. 83. 86. 56. 87. cf. 61. 64. 49. 53. 70 u. a. — 25, 7 (Epikur).
2) Zeller, Philosophie der Griechen III 1^3 S. 704ff. III 2^4 S. 255.

weise, die vom religiös Moralischen aus zu einer anderen Bestimmung der Gottesidee führen mußte. So zeigen diese „moralischen Briefe" die Vertiefung der Selbstdarstellung in der Richtung, in der sich dann die Autobiographie im vierten Jahrhundert zur Darstellung des religiös metaphysischen Lebenszusammenhangs erhob; diese für den Fortgang der Selbstbesinnung grundlegende Bedeutung bleibt ihnen, soviel auch von dem Inhalt aus der Arbeit des voraufgegangenen Jahrhunderts, zumal des Posidonios, stammen mag. In der Anschauung der Tugend, der göttlichen Welt, des großen Menschen läßt Seneca dieses religiöse Verhalten an seiner Person gewahren.

Die Bekämpfung der Affekte, das Analysieren und Prüfen des eigenen moralischen Standes gilt ihm nicht als die einzige sittliche Aufgabe. Daneben stellt er die Kontemplation des „Schauspiels der Natur" als einen andern Weg des Geistes, sich vom Irdischen zum Göttlichen emporzuheben; es ist die ewige Quelle von Religiosität, die Aristoteles in das wissenschaftliche Zeitalter hinein gerettet hatte.[1]) „Das ist die Freiheit des Geistes; das ist sein Entschweifen", es ist ein Erfassen des „Ganzen" in „all den mannigfaltigen, großen, göttlichen Dingen", nie ist der Weise „mehr tätig" als bei solcher Betrachtung, sie macht das Leben so wertvoll, daß kein Selbstüberdruß mehr möglich ist. „Mir pflegt die reine Betrachtung der Weisheit viel Zeit fortzunehmen: voll Erstaunen schaue ich sie an und ganz so auch zuweilen die Welt selbst, die ich oft gleichsam als ein neuer Zuschauer gewahre." Da kommen die ewigen Fragen nach dem Grund und Zusammenhang dieser Welt und des eigenen Daseins. „Ich sollte nicht wissen wollen, woher ich gekommen? ob ich nur einmal dies mitanzusehen habe, oder öfter werde geboren werden? wohin mein Weg von hinnen führen wird?" In ähnlicher Fassung erscheinen diese Fragen als Motto mancher späteren Selbstbiographie.

Auch die Tatsachen der moralischen Erfahrung werden für Seneca zu einer Quelle von Religion. Die stoische Weltansicht hatte die Gewißheit von der Gottesverwandtschaft des Menschen mit der naturphilosophischen Lehre begründet, daß die Vernunft in uns vom gleichen Stoff wie die Gottheit ist, die die Welt durchwirkt. Das Wertverhältnis

1) Arist. fr. 10 Rose. Vgl. Zeller, Philos. der Griechen II 2 S. 793ff. Cicero, de nat. deor. II 37 (Aristoteles); 5, 15 (Kleanthes); 6, 17 (Chrysipp); 41, 127: est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae u. a.

der im Weisen rein sich darstellenden Vernunft zu der Gottheit wurde von Seneca auf die scharfe Formel gebracht, daß „der Weise mit Gott auf gleicher Stufe lebt", ja ihm „in einem voran ist: Gott verdankt seine Furchtlosigkeit seiner Natur, der Weise sich selbst" — eine Wertungsweise, die er ähnlich auch gegenüber dem Naturzustand anwendet, den er als goldenes Zeitalter mit „frisch von den Göttern" kommenden Menschen betrachtet, aber wegen der auf Unwissenheit beruhenden Unschuld der hohen Namen Weisheit und Tugend nicht würdigt. Es war aber eine Notwendigkeit des moralischen Idealismus, die schon bei Cicero und vollends bei Seneca erfüllt ist, daß die Prädikat-Vorstellung Gott ein rein moralischer und zwar der höchste moralische Begriff wurde und daher als Attribut für die über die normale menschliche Sphäre hinausreichende Seelengröße von dem stoischen Tugendbewußtsein verwandt werden konnte. Indem nun dieses gesteigerte moralische Bewußtsein sich erleuchten ließ durch die Lehren Platons von der Abkunft der Seele aus der intelligiblen Welt, war das Hervortreten der vollendeten Sittlichkeit in der empirischen Welt als Erscheinung von etwas Göttlichem zu erfassen, und eine romantische Religiosität mochte sich da hineinlegen und in einem moralischen Phänomen ebenso wie in der Natur die Gottheit verehren.[1]) Es ist eine der schönsten Stellen aus Senecas Briefen. „Nicht zum Himmel muß man die Hände erheben und nicht den Tempelhüter anflehen" uns an das Ohr des Götterbildes heranzulassen, als würden wir auf die Weise eher erhört: Gott ist dir nahe, ist um dich, in dir . . . Heilig ist der Geist, der seinen Sitz in uns hat, unser Beobachter und Wächter in Gutem und Bösem . . . Ein sittlich guter Mensch ist niemand ohne einen Gott . . . Wenn Du in einen Hain mit dichten, uralten Bäumen von ungewöhnlicher Höhe trittst, wo die Zweige sich übereinander breiten und wie eine Decke den Himmel unsichtbar machen, so wird Dir der hohe Wuchs des Waldes, die Heimlichkeit des Orts und das Staunen über den dichten ununterbrochenen Schatten in freier Luft den Glauben an die Gegenwart eines göttlichen Wesens erwecken. Ein Felsengewölbe, das mit völlig ausgezehrtem Gestein einen darauf ruhenden Berg in der Schwebe hält, nicht von Menschenhand gemacht, sondern durch natürliche Ursachen so weit ausgehöhlt, wird dich in einer Ahnung von göttlichen Dingen erbeben machen. Wir verehren die Quellen

1) Über die Empfindsamkeit für die Natur vgl. A. Biese, die Entwicklung des Naturgefühls bei den Römern (1884). S. 127 ff.

großer Ströme ..... Wenn du einen Menschen siehst, der unerschrocken in Gefahren ist, unverletzt von Begierden, glücklich inmitten der Widrigkeiten, mitten in Stürmen ruhig, der die Menschen von einer höheren Warte aus, die Götter mit sich auf gleicher Höhe sieht: wird es Dich nicht ankommen, ihn zu verehren? .... Wie die Strahlen der Sonne zwar die Erde treffen, aber dort sind, von wo sie entsendet werden, so pflegt eine große, heilige Seele, die herabgesandt ist, damit wir das Göttliche näher erkennen, zwar Umgang mit uns, aber sie bleibt an ihren Ursprung verfestigt: sie läßt nicht von dort, dorthin schaut und strebt sie, in unserer Welt weilt sie wie ein besseres Wesen. Und welches ist diese Seele? Eine solche, die nur durch Güter glänzt, die ihr eigen sind."[1]) Der Idealbegriff der Tugend selber wird zur religiösen Person, nicht in abstrakter Allegorie aber auch nicht im realen Bilde eines Weisen, sondern zusammengefaßt zu der Gestalt, die „ihr eigen wäre, wenn sie unter einen Totalblick käme und auf einmal ganz sich zeigte." „Wenn wir in die Seele eines sittlich guten Mannes zu blicken vermöchten, o welch herrliche, weihevolle, in ruhiger Größe strahlende Schönheit würden wir da gewahren! hier leuchtete die Gerechtigkeit, dort die Tapferkeit, dort die Mäßigung und Klugheit." So führt er die verschiedenen Tugenden auf, Einfachheit, Selbstbeherrschung, Ausdauer und Nachsicht, Güte, Liebenswürdigkeit, Humanität, Vorbedachtheit, Anmut und Feinheit, Hochsinn vor allem. „Wenn jemand diese Gestalt sähe, höher und strahlender, als was man in der Menschenwelt zu sehen gewohnt ist, würde er nicht wie über das Kommen eines göttlichen Wesens erstaunt stille stehen und im stillen beten: möge der Anblick keine Sünde sein. Dann, wie die lockende Güte ihrer Mienen ihn zu ihr hinzieht, wird er sie anbeten und zu ihr flehen . . . Sie wird uns beistehen und helfen, wenn wir sie verehren wollen. Verehrt aber wird sie nicht durch fette Stieropfer und Gold- und Silberweihung und Schatzgaben, sondern durch den frommen rechten Willen."[2])

Und noch ein Letztes bringt Seneca hier als seine Erfahrung

1) ep. 41. Die Sätze über die göttliche Unterstützung und Hilfe waren fortzulassen, weil sie ohne eingehende Interpretation von den christlichen Vorstellungen her mißverstanden würden; auch der „helfende" Gott hat einen anderen Sinn, wo der göttliche Teil im Menschen selbst als sein eigentliches selbstherrliches Wesen da ist: es gehört das nicht in eine christliche Demut-Sphäre sondern in den moralischen Vorsehungsglauben, von dem aus Cicero, de Natura Deorum II c. 66 sagt: Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit.

2) ep. 66, 6f. 115, 3ff.

zur Aussprache. Die Zeit, in der er mit seinem Verlangen nach originaler produktiver Leistung lebte, war erfüllt von dem Gefühl der Abhängigkeit von einer großen geschichtlichen Vergangenheit, in der alle wertvolle geistige Arbeit vollendet schien. Die erdrückende Wirkung, die von da auf Literatur und Leben ausging, ist einer der sinnfälligsten Züge in dem Bilde der alternden Welt. Die positive Kraft, die Erweiterung der Seele, die aus der historischen Bedingtheit zu gewinnen ist, konnte im Altertum sich so schwer aufringen, weil die übermächtige klassische Denkform von Plato und Aristoteles her eine unserem geschichtlichen Verstehen entgegengesetzte Stellung zum zeitlich Werdenden durchgesetzt hatte: wo etwas Höchstes in der persönlichen Existenz oder in den Werken des Menschen erreicht schien, war es in dem gleichbleibenden, feststehenden, für unser Wirklichkeitsgefühl transcendenten Zusammenhang des wahren Seins zu verfestigen.[1]) Bei Seneca wird deutlich, daß das religiöse Verhalten auch an diesem Punkte ein Erfassen von Lebenswerten zur Vertiefung des Eigendaseins bewirkte. Wir sahen, daß er die großen moralischen Persönlichkeiten als Bildungskräfte in seine Erziehungsmethode einbezog: nun werden sie ihm durch dieselbe Wendung, mit der er in der Naturphilosophie einen Stoff für die religiöse Kontemplation fand, zum Mittel der Steigerung der eigenen Existenz. Wer im Streben nach der Weisheit mit ihnen Umgang pflegt, lebt nicht nur sein eigenes Leben, sondern gewinnt den Gehalt der Vergangenheit hinzu, „kein Jahrhundert ist großen Geistern verschlossen, keine Zeit dem Gedanken unzugänglich", durch das „Zusammenfassen aller Zeiten in Eine" wird das kurze Leben lang, wir können „mit Sokrates disputieren, mit Karneades zweifeln, mit Epikur die Ruhe suchen, mit den Stoikern die menschliche Natur überwinden, mit den Kynikern über sie hinausschreiten." Diese „Alten", deren Erbgut immer weiter zu vergrößern und vor allem fruchtbar fürs Leben zu machen ist, „müssen verehrt und wie die Götter gefeiert werden". „Ich sollte von den großen Männern nicht Bilder besitzen zum inneren Ansporn und ihre Geburtstage begehen? Sollte ihre Namen nicht immer ehrend nennen? Die Verehrung, die ich meinen Lehrern schulde, schulde ich auch diesen Lehrern des Menschengeschlechts, von denen die Anfänge dessen, was ein so großes Gut ist, ausgegangen sind .... Die beiden Cato, Lälius den Weisen, Sokrates

1) Vgl. oben S. 113ff.

zusammen mit Platon und einen Zeno und Kleanthes sollte ich ohne die höchste Ehrerbietung in mein Inneres aufnehmen? Ich verehre sie in der Tat und erhebe mich immer bei diesen großen Namen." Aus solchen Empfindungen heraus urteilt Seneca über den Wert des Nachruhms. „Das Andenken der großen Männer ist nicht minder förderlich als ihre Gegenwart." Er läßt die dialektischen „Spielereien" mit der Frage, ob der Nachruhm ein Gut sei, fallen, nachdem er sie abgehandelt hat: „Sage vielmehr, wie natürlich es ist, seinen Geist ins Unermeßliche zu weiten. Etwas Großes, Adliges ist der menschliche Geist: keine Grenzen läßt er sich setzen, als die ihm mit Gott gemeinsam sind."[1])

EPIKTET.

Ganz anders, einfach und fest, fast robust sind die Züge Epiktets. Wir haben sie in einem direkten Abdruck, in Nachschriften von Vorträgen, wie er sie in der gewöhnlichen griechischen Umgangssprache vor der Jugend zu halten pflegte, die zu ihm in die Provinz pilgerte. So steht er mitten in seiner wirklichen Tätigkeit vor uns. Und wer zweifeln möchte, ob die schlichte männliche Vernunft einen lebendigen Menschen ganz zu tragen vermag, soll sich aus Epiktet eine andere Einsicht über die Möglichkeiten der Persönlichkeitsbildung holen. Bei ihm ist kein Außenwerk, keine Gefühlsbeschreibungen, nichts Gewolltes oder Sentimentales: er vermag es, die klaren Vernunftregeln selber mit Blut zu füllen. Der eine stoische Gedanke, daß der Mensch innerlich frei wird, wenn er sich auf das zurückzieht, was in seine Macht gegeben ist, alles Äußere als gleichgültig erachtet und seinen sittlichen Willen in den natürlichen, das heißt vernünftigen Zusammenhang des göttlichen Ganzen eingeordnet weiß, schließt ihm das Leben an jedem Punkte auf. Er hat diese mächtige einfache Überzeugung und gibt sie hinaus als einen Glauben, der froh macht. Daraus entspringt eine eigene Art von Unmittelbarkeit, die ihn, der nichts an der strengen Stoa ändern und nicht so wie Seneca produktiv sein wollte, doch so original und herzerfrischend macht.

Er gibt sich ohne Rückhalt und kunstlos auf jede Frage, die man an ihn stellt, bei jedem Lebensverhältnis oder Vorkommnis im Hörsaal, das er zur Sprache bringt, aber dieser Eindruck

1) ep. 102, 1 u. 21 ff. 64, 7 ff. cf. de brevitate vitae 14 ff. cf. ep. 122, 3: extendamus vitam: hujus et officium et argumentum actio est.

kommt nicht durch eine innere Beweglichkeit zustande, durch die seine impulsive Natur sich in den verschiedenen Momenten in dem natürlichen Wechsel der Stimmungen zeigte und so allmählich sich rundete, sondern er ist immer der gleiche, was er herausprudelt, geht immer von den wenigen Maximen aus, in denen er die ganze Lebensweisheit für eine kritische Lage zusammen hat, nichts Persönliches kommt zutage, das an geheime Dinge rührt, weil alles hell und offen ist. Er redet von den abstraktesten Tugendforderungen wie von selbstverständlichen Dingen, die jeder Mensch müßte erfüllen können. Er hat etwas Demagogisches, wie er denn auch aufs Elementare: Denkt ans Heil Eurer Seele! geht. Er ist radikal, scheinbar hart in den Konsequenzen und schneidet jede im Gefühl gestiftete Verbindung von Menschen und Gütern einfach durch, wenn sie ihm als eine Behinderung der Eigenmacht der Person vorkommt; die Unbedingtheit, mit der er, der frühere Sklave, ohne Weib und Kind in der Welt stand, half ihm dabei. Er behauptet wirklich, daß es menschenmöglich sei und stellt es als sittliche Forderung auf, daß man sich um der Unabhängigkeit willen während eines Gefühlsvorgangs in kühle Distanz zu sich selber stelle und bei den Freuden, die er nicht negieren will, immer einen Gedanken zur Gegenwirkung unterhalte. „Was ist daran schlimm, wenn du mitten im Küssen deines Kindes lispelst; morgen wirst du sterben? Ebenso zum Freunde: morgen wirst du abfahren, du oder ich, und wir werden uns nicht mehr sehen." In allen Verhältnissen der Menschen zueinander, selbst in der von Eltern und Kindern ist nur auf die Vernunft etwas zu bauen: der Egoismus, diese Grundtriebkraft des Menschen, muß selbstverständlich alles zerstören, solange er „tierisch" ist; nur wenn er sich durch die Erkenntnis leiten läßt, daß keine äußeren Güter einen Wert für das Individuum haben, wird er zu Freundschaften fähig, weil nicht er sondern die falschen Wertvorstellungen die Krankheitserreger waren. Und ebenso selbstverständlich ist, daß, wer sein eigenes wahres Glück verfolgt, eben dadurch seine Rolle in der menschlichen Gesellschaft am besten erfüllt. Aber das kommt bei Epiktet nicht als Kraftanstrengung, nie ist er mühselig, sondern immer sogleich im Zug. Er packt alles möglichst geradezu an, ohne die feinen psychologischen Griffe. Er ist in dieser Unberührtheit von aller Problematik das Prototyp für den glücklichen Verstandes- und Lebensmut, der sich in der Autobiographie der Aufklärung, in puritanischer Sphäre, mit ganz

ähnlichen Darstellungsmitteln als sie ihm Natur waren, ausgesprochen hat. Er kommt aus einem Jugendland in diese alternde Welt, er bringt mit leichter Hand 'Ordnung in die unregelbarsten Materien', er behält den Gleichmut seines Wesens, während er ungemein lebhaft, sinnfällig ist. In den nächsten, engsten Kreisen setzt er ein, in tausend Einzelfällen; an den Erlebnissen des Alltags, die den „Toren" zu Tragödien und Romanen werden, soll die Vernunft sich üben, die Dinge zu sehen, wie sie wirklich sind, und sie so zu wollen, wie sie naturgemäß geschehen, um schließlich auch die große Schreckvorstellung, den Tod, in die Gewalt zu bekommen. Er glaubt daran, daß sich das Leben zu jeder Zeit systematisch vom Willen mit Erfolg bearbeiten läßt, und zeigt eine handwerksmäßige Methode, sich von den Affekten, von Trübseligkeit, von Jähzorn zu befreien: „Bleibe erst mal ruhig und zähle die Tage, an denen du nicht zornig warst; ich pflegte mich täglich zu erzürnen, jetzt alle zwei Tage, dann jeden dritten, nun jeden vierten Tag . . ."; eine ähnliche Technik hat Benjamin Franklin sich zurechtgemacht: er erklärt als Achtzigjähriger aus dieser Art von Selbstzucht das wohlgelungene Werk, das sein Leben und Charakter war.

Auch die sprunghafte Art des Vortrags, der die Seelenverfassung der andern in sich hineinnimmt, die Diatribe, wird von Epiktet neu geschaffen, als das natürlichste, persönlichste Ding von der Welt. Man sieht ihn mit seinem lahmen Bein vor seinen Schülern, keinen Moment stillestehend, und dabei so gleichmäßig überlegen, daß keiner ihn spaßhaft nehmen kann. Er katechisiert, übt die sokratische Methode, poltert auch drauf los, wenn es sich um Abfertigung des Epikuräertums, das ihm als unsittlich gilt, oder der Skepsis handelt, die ihm einfach unmöglich scheint, und man glaubt ihm die groben Argumente des Alltagsverstandes, die er dabei ins Feld führt und die man keinem andern zugute halten würde. Jetzt beginnt er mit einem bündigen Syllogismus: 'Frei ist, wer lebt, wie er will. Wer will fehlend leben? Niemand. Wer schlecht ist, lebt nicht wie er will. Also ist kein Schlechter frei.' Jetzt fährt er einen an, jetzt mimt er, macht die Sache selbst vor: „Soll mir aber mein Bein gelähmt sein? Sklave, wegen eines einzigen Beinleins klagst du die Welt an? wirst du dich nicht dem Ganzen hingeben? Nicht das Bein preisgeben, es freudig dem, der es gegeben, überlassen?" Und wenn ihm die konkreten Lebensgüter durch die paar weiten Maschen seiner Lebensregeln hindurchfallen, so holt er doch mit den drastischen Mitteln der

Diatribe seine Beispiele, Vergleiche und Bilder aus den verschiedensten Lebenssphären und Ständen, er selbst wirkt wahr, obgleich seine Reden, für sich auf den Inhalt angesehen, etwas Unwirkliches und Doktrinäres haben: er empfindet in seinem aktiven moralischen Bewußtsein die Negierung von Außendingen und Schicksal nicht als Armut, sondern als eine positive Begründung und Verstärkung des Wertes dieses menschlichen Daseins. So schaut er auch nicht wie Seneca oder Mark Aurel in Momenten fragend aus nach einer Unsterblichkeit, sie ist ihm gar kein Gemütsbedürfnis; wir sollen dankbar und freudig sein über das Geschenk des Lebens, alle Menschen sind zum Glücklichsein geboren, sind seine Worte, das Dasein in dieser göttlichen Welt ist ein Fest.

In dieser Zuversicht ist er religiös. Wenn Seneca sich dahin steigerte, daß die Weisheit für ihn ihren Wert verlöre, wenn er sie nicht den andern mitteilen dürfte, so erklärt Epiktet, der selber dieses Apostelgefühl einfach und rein hat: „Aber sogar, wenn es so wäre, daß man durch Dichtung und Betrug dazu kommen müßte, zu lernen, daß von dem Äußeren, dem Willen nicht Unterworfenen nichts uns angeht: ich wünschte mir diesen Betrug, durch den ich dazu käme, glücklich und in Frieden zu leben.“[1]) Er weist doch nicht darum das Wissen ab, weil er wie die Kyniker sich mit dem souveränen sittlichen Kraftgefühl des isolierten Individuums begnügte, sondern weil der objektive Zusammenhang von natürlichen Begriffen, auf den die Stoa die persönliche Sittlichkeit gründete, schon als sicheres Gut erarbeitet war und daher die praktische Ethik sich nunmehr auf das unmittelbare Bewußtsein stellen kann, ohne daß die festen Fäden, die ins Ganze gehen, abreißen.[2])

So erscheint der moralische Idealismus bei Epiktet in seinen einfachsten Linien, die keiner theoretischen Ableitung mehr bedürfen und ohne inhaltliche Veränderung, rein durch die Vollkraft des Erlebens, in religiöse Bilder umgesetzt werden können. Er greift auch hier wieder fest zu. Die moralische Ordnung der Welt, die göttliche Vorsehung, erstreckt sich ihm bis in die kleinsten wahrnehmbaren Dinge; eine anthropozentrische Teleologie, gegen deren Auswüchse sich unter den Römern schon Cicero, im Anschluß an Posidonios, gewandt hatte[3]) und die bei den protestanti-

1) Epikt. Diss. I 4, 27.

2) Zeller a. O. III 1[3] S. 747ff. rückt Epiktet zu sehr an die Kyniker heran. Vgl. dagegen auch Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. S. 10ff.

3) Cicero, De Nat. Deorum II 66, 167. Magna dii curant, parva neglegunt.

schen Aufklärern nicht minder gewaltig gewesen ist. Und die Anschauung dieser göttlichen Ordnung, in die der Mensch als ein wertvolles Glied eintritt, sobald er sein Handeln auf sie baut und alles, was geschieht, unterschiedslos als naturgemäß und gut für das Ganze hinnimmt, ist ihm eine so lebendige Erfahrung, daß er die Stellung von Person zu Person in die alte stoische Beziehung des Teils zum göttlichen Ganzen hineinbringt. Das ist eine andre Art von religiöser Personifikation als bei Seneca. Er drückt die Gewißheit von der göttlichen Vorsehung mit dem einfältigsten Bilde aus, das die religiöse Sprache dafür hat: „Wer die Organisation der Welt zu verstehen vermag,... warum sollte der sich nicht Sohn Gottes nennen?... und Gott zum Schöpfer und Vater und Fürsorger zu haben, das sollte uns nicht herausheben aus Trübsal und Furcht?“[1]) Seine Vorstellung von Gott läßt die Veränderung des Wirklichkeitsgefühls, das in der religiösen Bewegung sich vollzog und dann von Augustin von Anfang bis zu Ende durchgemacht wurde, gerade an dem Punkt gewahren, wo das Bewußtsein der Aktivität eine Sonderung des Psychischen vom Physischen fordert. Der Kraftbegriff, der in der stoischen Vorstellung von Gott als der Weltseele sogut wie in der von der Seele des Menschen von Alters her wirkte, bedeutete physiologisches Leben, sodaß das Stoffliche, so sehr es auch immer verdünnt werden mochte, mit dem Seelischen in eins gedacht war. Epiktet kommt an die Grenze dieser theoretisch nicht von ihm verlassenen Denkform, indem er den kosmischen Lebenszusammenhang schlechtweg aus den Tatsachen der inneren Wahrnehmung vorstellig macht: die Art, wie die Weltseele „alle Bewegungen“ eines Lebewesens „als ihre eigenen empfindet“, entspricht der psychischen Aktivität, vermöge deren wir, während die Tausende von Vorstellungen der mannigfaltigsten Dinge in unserem Gedächtnis sind, die Eindrücke ständig urteilend, das heißt willentlich, formen; und für unser eigenes Bewußtsein ist das allwaltende Wirken der Gottheit im Gewissen zu erfahren, das als die wesenhafte empirisch-göttliche Grundlage unseres Lebens gleich wie ein für jeden einzelnen bestellter Wächter die Gegenwart Gottes verbürgt.[2])

Auf solchem Boden wächst kein kontemplatives Verhalten, kein Allgefühl, in dem der Mensch sich selbst erhebt, sondern eine

1) Epikt. Diss. I 9.

2) Ebenda I 14: Epiktets Antwort, als jemand ihn fragte, wie man davon überzeugt werden könne, daß alles, was man tut, von Gott gesehen wird.

andere persönliche Stellung zum Göttlichen. Epiktet sagt es selber, indem er sich bei der Rede von der Vorsehung über seinen Beruf erklärt: „Wenn wir Verstand hätten, was sollten wir insgesamt und einzeln anderes tun als die Gottheit besingen und lobpreisen und ihre Wohltaten betrachten?.. Weil ihr Vielen blind seid, sollte es nicht Einen geben, der diese Stelle ausfüllte und für alle das Loblied sänge? was kann ein lahmer Greis auch Besseres tun, als Gott preisen? Wäre ich eine Nachtigall, so würde ich das tun, was der Nachtigall, wenn ein Schwan, was dem Schwan zukommt. Nun ich ein vernunftbegabtes Wesen bin, so muß ich Gott preisen. Das ist mein Werk und ich verrichte es und werde diesen Posten nicht verlassen, solange es mir vergönnt ist, und auch euch zu demselben Gesange auffordern.“[1]) Mit dieser Selbstbestimmung bekundet Epiktet eine Auffassung von seiner Stellung, die sich mit der konkreten Gestaltung des Prophetentums im hellenisierten Orient berührt; war doch selbst an dem Hauptherd der eigentlich religiösen Bewegung, in den christlichen Gemeinden, der Gottesdienst von der Art, daß er im wesentlichen in dem Preis und Dank an Gott aufging und die „Propheten“, die hier aus der Masse der Gläubigen herausgehoben sind, als „Virtuosen des Dankgebets“ zu charakterisieren sind.[2]) Aber damit endet Epiktet nicht: die höchste Aufgabe liegt ihm in der tätigen Arbeit, in dem „Auskehr auf des Nächsten heilsame Hilfe“, wie diese Stufe bei den Predigern des deutschen Mittelalters heißt. Wie er dieses Ideal schildert,[3]) tritt nun vollends zutage, daß der Übergang der Philosophie in eine religiöse Haltung hier nicht durch eine Absage an das Wissen kommt, sondern aus der anderen Art von Wissen, das in der inneren Erfahrung gesichert ist.

Epiktet bezeichnet den, der „durch die Tat zeigen soll, daß es möglich ist“, die wahre Glückseligkeit zu besitzen und keins von den Gütern der Welt sein eigen zu nennen, als Propheten, Diener, Boten, Kundschafter Gottes.[4]) Aber da ist nichts von Mystik oder Offenbarung, nichts von dem Erraffen jenseitiger Kräfte durch einen Begnadeten, das in dem religiösen Prophetentum herrscht, sondern er stellt alles rein aufs Moralische, das eben selbst jetzt

1) Ebenda I 16.

2) A. Harnack, Texte und Untersuchungen II 1 S. 119. Zitiert bei R. Reitzenstein, Poimandres S. 220. Über die Erscheinungen des Prophetentums Reitzenstein ebenda S. 204f. 220ff.

3) Vgl. bes. auch Epict. Diss. III 22.

4) Ebenda III 1, 36.

religiös lebendig geworden ist.[1]) In dieser moralischen Ordnung der göttlichen Welt ist jedem Lebewesen seine bestimmte Aufgabe und Ausstattung zugeteilt; wer den Beruf hat, sich als „allgemeiner Bildner und Erzieher", als „Aufseher der Menschen" über die andern zu erheben, hat die „Kennzeichen der Anführerschaft" nicht von Natur wie der Stier und die Bienenkönigin und kann seine Macht nicht wie die Tyrannen auf Waffen und Trabanten gründen, sondern er muß seines Rechtes praktisch gewiß sein durch strengste Selbstprüfung, durch die Selbsterkenntnis, die das moralische Maß gibt. „Wenn er sieht, daß er für die Menschen Nächte durchwacht und gearbeitet und sich rein niedergelegt hat und noch reiner vom Schlaf aufsteht, wenn er, was er denkt, als Freund und Diener der Götter und Teilhaber der Herrschaft des Zeus denkt, wenn er überall das Wort des Kleanthes bereit hat: „Führe mich, Zeus, und du, Notwendigkeit" und: „Wenn es den Göttern so lieb ist, möge es so geschehn", warum sollte er nicht den Mut fassen, frei zu seinen Brüdern zu reden, zu seinen Söhnen, kurz zu seinen Blutsverwandten?" Es ist eine gefährliche Entscheidung; denn wer sich Falsches anmaßt, will die Ordnung der Welt stören: „wer ohne Gott eine so große Sache unternimmt, ist ein Gottverhaßter." Der Inhalt der Prophetenpredigt ist derselbe wie der seiner eigenen Diatriben: daß die Menschen sich auf sich selbst besinnen und die ihnen im unmittelbaren Bewußtsein gegebenen „Urbegriffe" ergreifen sollen, um sie zu Maximen ihres Lebens zu machen. Seneca hatte das Tugendideal im Bilde der schönheitstrahlenden Seele geschaut, die wie ein Gott auf Erden erschiene. Epiktet stellt sich einen realen Menschen vor, der „nicht nur die Eigenschaften der Seele dem Volke zeigend" die Lehre von der wahren Natur des Guten verkündet, sondern auch durch seinen äußeren Habitus von dem Wert einer natürlichen, über alle Konventionen erhabenen Lebensweise überzeugt. So nennt er ihn den „Kyniker", wobei er nach der volkstümlichen Tradition, aber mit Abkehr von dem verbreiteten Treiben der kynischen Sekte, einen Sokrates neben Diogenes als Muster des Kynismus hinstellt. Die Freiheit des Weisen, dem keine menschliche Leidenschaft etwas anzuhaben vermag, nicht Zorn, Neid, Mitleid, Ruhm, Frauenschönheit, ist die Vorbedingung für diesen wahren Kyniker, der sich schlagen lassen muß, ohne zu zürnen, und den, der ihn schlägt,

1) Dies muß gegenüber Zeller III 2[4] S. 256f. betont werden.

lieben soll als seinen Bruder. Sein Beruf ist nicht etwas absolut Wertvolles: in einem Staat der Weisen wird keiner den Kyniker machen wollen, wie es in dem gegenwärtigen Zustand nottut, wo man „wie in einer Schlacht lebt". Eine einnehmende Persönlichkeit muß er haben, schlagfertigen Witz selbstverständlich, einen Körper, der von den Wohltaten der freien Natur zeugt und seinen Worten Nachdruck gibt, nicht schmutzig, schmächtig oder bleich. Er muß sich freihalten von allen menschlich-gesellschaftlichen Banden, von Ehe und Staatsgeschäften, nicht zur asketischen Selbstzucht, sondern um in keine gewöhnlichen Pflichten verwickelt zu sein und alle Kraft sammeln zu können für sein Wirken ins Ganze, das ihm alle Menschen zu Kindern macht, wie die Taten des Feldherrn oder die Werke des Dichters deren wahre Kinder sind. Epiktet schränkt diesen entwurzelnden Individualismus wohl ein: der Kyniker mag die Ehe wählen, wenn sie mit einem ebenbürtigen Weib auf Liebe gegründet ist. Aber das gilt ihm als ein abnormer Fall — nicht nur, weil er sich an den Zeitsitten orientiert, sondern weil es die Schranke dieser Ethik und Persönlichkeitsauffassung ist, daß sie mit ihrem Prinzip der reinen Formung, die an jedem Stoff und jedem Moment des Lebens ohne Unterschied soll ansetzen können, kein Organ hat für die kernhafte fruchtbare Kraft der Lebensbeziehungen, in denen die sittlichen Energien des Menschen wachsen und die mit heimlichen Händen auch die Werke tragen, in welchen die Persönlichkeit sich nach außen hin darstellt. —

Aber gerade in diesem bewußten Bilden und Formen, in dieser ausschließlichen Beschäftigung mit der für sich genommenen Einzelseele bestand doch die große Konzentration, die das willentliche Element des sittlichen Lebens in aller Reinheit bloßlegte. Der Mensch, der zur Persönlichkeit werden soll, muß sich zurechtfinden inmitten der ewigen Notwendigkeiten unserer Existenz; es gibt eine innere Regelung im sittlichen Werden, und die stoischen Regeln haben jedenfalls mehr Wahrheit in sich als das Auseinandergehen in Subjektivitäten. Wir verstehen freilich die Gesetzlichkeit der moralischen Welt, die bei diesem Geschehen waltet, anders als die Stoiker, denen die Ordnung der Welt, von der wir bedingt sind, unverbrüchlich in dogmatischem Wissen, das nicht mehr zur Forschung trieb, feststand und die daher den Bereich der Seele, in dem das Innerste sich formt und schafft, ganz durch zweckbewußte Entscheidungen bestimmt denken konnten. Wir finden bei ihnen viel gleiche Flächen und Höhen, wo wir unterirdische Gänge suchen

und verschwinden sehen. Aber soviel tiefer auch ein geschärfter psychologischer Blick dringen mag: allen geheimen Einblicken zum Trotz bleibt die reife, fertige Gestalt einer so geformten moralischen Persönlichkeit als etwas unanrührbar Großes bestehen.

MARK AURELS SELBSTBETRACHTUNGEN.

In Mark Aurels Buch „An sich selbst“[1]) leuchtet diese reife Schönheit und Güte der Seele. Hier ist nicht mehr Lehre und Rede, die an einen Dritten sich wendet, sondern ganz hineingenommen in das eigene Innere kommt die sittliche Arbeit zu realer Anschauung: die stille Einkehr ins Selbstbewußtsein als ein Akt, der nichts will, als die Wahrheit des eigenen Lebens wahrnehmen und verwirklichen. Aus dieser Vertiefung entstand eine neue Form, die eigenste Ausdrucksform, die die innere Erfahrung sich in der Lebensphilosophie der hellenistisch-römischen Zeit geschaffen hat. Sie ist den höchsten Erzeugnissen der autobiographischen Gattung ebenbürtig und bezeichnet für uns den Endpunkt des Verlaufs, in welchem die antike Selbstdarstellung, von Anfang an von der Philosophie bedingt, sich von der ihr mitgegebenen Beziehung auf die Öffentlichkeit gelöst hat, wenn man hier von Selbstdarstellung reden darf, wo es sich nicht um ein Sichdarstellen, sondern um einen Lebensvorgang handelt, der nur, weil er schriftlich fixiert war, durch die Veröffentlichung zu einem Literaturwerk wurde.

Die Übung des Lebens, die somit auch hier wieder, wie das bei der Autobiographie die Regel ist, der literarischen Form zugrunde liegt, ist uns schon mehrfach als ein wesentlicher Bestandteil der philosophischen Erziehungskunst begegnet. Die innere Tätigkeit, die bei dem für die Charakterbildung geforderten Zustand der Zurückgezogenheit vor sich geht, wurde hier nicht wie sie schweigend in der Tiefe arbeitet, sondern als ein einsames Reden mit sich selbst aufgefaßt und zusammen mit der moralischen Technik auf eine bestimmte Regel gebracht. Das entspricht der festumgrenzenden Bewußtheit, mit der man das sittliche Werden in der Hand hielt, aber es wirkte dabei zugleich die

1) Das Buch ist mit diesem Titel, der auf den einer Sammlung von Gedichten Solons — vgl. oben S. 59 — zurückgeht, nach dem Tode des Kaisers veröffentlicht worden. Ob die Bekanntgabe von ihm so bestimmt war und ob ihm überhaupt die äußere buchmäßige Form zuzuschreiben ist, wissen wir nicht. Auch über die Abfassungszeit ist nichts überliefert (außer für das 1. und 2. Buch, s. u.).

antike Vorstellung von dem mit sich selber Sprechen, die einen weiteren Umfang als unser Begriff des Selbstgesprächs hatte, sodaß sie verschiedene Arten von psychischen Vorgängen bezeichnete. Nicht nur das Gegenüberstellen widerstreitender Regungen, diese dem Leben und der Dichtung natürliche Form, den Verlauf einer Willensentscheidung zu deutlichem Bewußtsein zu erheben, und nicht nur die Selbstanschauung der Vernunft, die ihre Grundsätze und die Erscheinungen des Lebens aneinanderhält und dies in der Form des Fragens und Antwortens tun kann, sondern auch die Bewegung des in sich befriedigten oder mit Problemen ringenden Denkens fiel unter die Allgemeinvorstellung Selbstgespräch. So hatte Plato alles Denken als ein Gespräch des Menschen mit sich selbst verstanden.[1]) Der Begriff des schweigenden Denkens ist erst von den Mystikern erworben worden, und die psychologische Täuschung, daß jeder Denkvorgang in Worten vor sich gehe, wurde erst von der modernen experimentellen Psychologie zerstört.

Was wir von der literarischen Gestaltung des Selbstgesprächs vor Mark Aurel kennen, zeigt denn auch eine gewisse Verschiedenartigkeit, obwohl dabei nur ein beschränkter Kreis der Literatur, das popularphilosophische Schrifttum, in Betracht kommt. Man kann daher die Form Mark Aurels nicht von einer einzelnen unter diesen Erscheinungen ableiten,[2]) sondern nur von der gemeinsamen Selbstbesinnung ausgehen, um deren verschiedene Wirkungen zu beobachten. Eine längere Entwicklung des Selbstgesprächs als literarischen Formbestandteils[3]) muß vorausliegen, wenn wir es bei lateinischen Autoren der ersten Kaiserzeit, bei Horaz und Seneca, und vielleicht auch schon bei Varro[4]) antreffen. Horaz führt in dieser Form das nachdenkliche Verhalten vor, aus dem er seine Sermonendichtung entspringen sah. Am Schluß einer seiner ersten Satiren (I 4), in der er sich über seine Behandlung dieser Literaturgattung ausspricht, stellt er seine Art, das Treiben der Menschen zu beobachten und eine Moral fürs Leben daraus zu gewinnen, in

1) Theaetet 189 E f. Soph. 263 E. Vgl. Hirzel a. O. I S. 445 f.

2) Vor allem nicht eine grade Entwicklung von Varros problematischem Bimarcus zu Mark Aurel oder zu Augustins Soliloquien konstruieren wie Hirzel a. O. I S. 447 Anm. 2.

3) Vergleichbar ist der aus der alten Stoa, von Kleanthes, stammende Dialog zwischen Vernunft und Leidenschaft, λόγος und θυμός — vgl. Zeller a. O. III 1 S. 199 Anm. 3 —, der nach v. Wilamowitz, die griech. Lit. a. O. S. 99 als Stück einer Diatribe aufzufassen ist.

4) Siehe oben S. 222.

einem Selbstgespräch dar, wie er es „mit geschlossenen Lippen" auf dem Lager oder auf Spaziergängen zu halten pflege; er gibt dieses Meditieren zugleich als seine Methode, an der eigenen sittlichen Vervollkommnung zu arbeiten, und als die Grundlage seiner Dichtung: „Und find' ich Zeit, so bring' ich's zu Papier." In seinen späten Jahren, als ihm die stoische Selbstzucht im Mittelpunkt des Lebens stand und er auf seine Poeterei als auf Jugendtorheiten herabsah, erscheint in der Epistel, die diesen Standpunkt zu geschlossenem Ausdruck brachte (II 2), das Selbstgespräch wieder in anderer Form als Mittel der Veranschaulichung; es dient ihm hier dazu, die Wendung, die sich in seinen philosophischen Ansichten vollzogen hatte, wie etwas Gegenwärtiges hinzustellen, als eine Mahnung zur Umkehr, die er an sich richtet: so macht er das „Lerne leben!" eindringlich, das seiner Weisheit Schluß ist, und das Du dieser Mahnrede läßt er ohne deutliche Abgrenzung in das nach außen gerichtete Du der Diatribe übergehn. In ähnlicher Fassung trafen wir das Selbstgespräch bei Seneca als vorbildliche Darstellung verschiedener typischer Akte der Selbstbesinnung. Bei ihm war deutlich, daß die literarische Form des mit sich selber Redens nicht lediglich in der Innerlichkeit wurzelt, und vergleicht man damit die Art, wie Epiktet das Durchleuchten der einzelnen Vorfälle mit Vernunft-Grundsätzen im Selbstgespräch agiert und sich unmittelbar darauf oder davor in der Anrede an einen Dritten bewegt, so ist die Vermutung begründet, daß diese Literaturform zu den mannigfachen Kunstmitteln der hellenistischen Diatribe gehörte. Dadurch rückt die schriftstellerische Originalität Mark Aurels erst in das rechte Licht: in seinen Selbstgesprächen ist der Zusammenhang mit dem rhetorischen Betrieb der Philosophie von Grund aus aufgehoben.

Auch von der Lebensübung der Selbstbetrachtung, die er in seinem Buch ganz innerlich durchgeführt hat, ist uns manches bekannt, wenn auch nur aus Anekdoten und Vorschriften. Man erzählte sich, wie ein Vertreter der alten Stoa oder auch ein Schüler des Diogenes auf einen einsamen Menschen gestoßen sei, und ihm, der im Selbstgespräch versunken zu sein erklärte, die Gewissensfrage vorgelegt haben, ob er nicht etwa „mit einem Schlechten" rede.[1])

1) Von Kleanthes und Krates erzählt das eine Philosophen-Anekdote, wie deren so viele vom griechischen Witz erzeugt wurden. Diog. Laert. VII 174. Seneca ep. mor. 10, 1. Vgl. R. Hirzel a. O. II S. 265 Anm. 1. — Um mit sich allein sein zu können, muß man ja erst philosophisch durchgebildet sein.

Wesentlicher sind die Vorschriften, die die Arbeit am eigenen Innern in der Selbstbetrachtung zu regeln suchten. Auch sie dürfen nicht als bestimmte philosophische Erfindung angesprochen werden, sondern sie gehören allgemein dem geistigen Entwicklungsstadium an, in welchem die ethischen Werte und das sittliche Tun aus der Relation des Menschen zur Welt fortrücken in die Stille der eigenen Seele. So treten auch bei dem Übergang der indischen Philosophie in religiöses Leben, wie er durch Buddha vollzogen wurde,[1]) ähnliche Vorschriften der „inneren Wachsamkeit, der Selbsterziehung und Selbstläuterung" auf; da heißt es: „Schritt um Schritt, Stück für Stück, Stunde für Stunde soll, wer weise ist, sein Ich von allem Unreinen läutern, wie ein Silberschmied das Silber läutert." „Durch Dein Ich sporne Dein Ich an; durch Dein Ich erforsche Dein Ich; so wirst Du Dein Ich wohl bewahren und wachsam in Seligkeit leben."[2]) Die Hauptregel für die Innenschau, die in dem griechisch-römischen Kulturkreis wirksam wurde, ist pythagoräisch. Es ist das berühmte Gebot einer allabendlichen Gewissensprüfung, das sich in dem „goldenen Gedicht"[3]) findet, einer Schrift, die unter dem Namen des Pythagoras umlief und möglicherweise schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert abgefaßt ist.[4])

Niemals soll sich der Schlaf auf die matten Lider Dir senken
Ehe Du jegliches Werk des Tages dreifach geprüft hast:
Wo übertrat ich? Was hab' ich vollbracht? Welche Pflicht unterlassen?
So geh' alles durch, vom Anfang beginnend, und schließlich:
Tatest Du Arges, so spar' keinen Tadel, wenn Gutes, sei fröhlich.

Daß man dieser Vorschrift nachlebte, hören wir bei den Neupythagoräern — ihren Brauch übernahm Cicero für sich „zwecks Gedächtnisübung", wie er sagt[5]) — und bei den ihnen wie der Stoa nahestehenden Sextiern; es waren also zunächst, in den letzten Jahrzehnten der alten Zeitrechnung, noch engere Zirkel. Den Sextiern folgte Seneca hierin nach; wir kennen schon seine Mahnungen, sich im Selbstgespräch vor Gericht zu ziehen; er hat sich auch selber einmal so dargestellt, wie er in der pythagoräischen Stunde im Dunkeln die genaue Prüfung seiner täglichen Hand-

1) R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha. 1906. S. 63.
2) H. Oldenberg, Buddha S. 350ff.
3) Vers 50ff. des goldenen Gedichts.
4) Vgl. Zeller III 2⁴ S. 115 Anm. 3.
5) Cicero, Cato de senectute XI 38, vgl. Ch. Martha, les moralistes sous l'empire Romain S. 197.

lungen und Äußerungen vorzunehmen pflegte, damit die Seele, „sich selbst überwachend und richtend", ihre Kraft gewahre und festhalte.[1]) Von Epiktet werden die vier Verse wörtlich angeführt, mit der Mahnung, sie nicht bloß herzusagen, sondern sie zur Anwendung bereitzuhalten.[2]) Epiktet gibt als praktischer Pädagog die eingehendsten Anweisungen für die vorwiegend in der Form von Frage und Antwort gedachte Selbstbetrachtung, die eine Erziehungsmethode und ein Mittel bewußter sittlicher Lebensführung ist. Gleich frühmorgens beim Aufstehn soll man sich Rechenschaft ablegen, wie weit man auf dem Wege zur Leidenschaftslosigkeit sei, und sich auf das eigene Wesen, das Vernunft ist, besinnen; von morgens bis abends bei jedem Menschen oder Vorkommnis, dem man begegnet, das Richtmaß anlegen und die Kardinalfrage tun, ob der betreffende Fall unter die Dinge gehört, die in unsere Macht gegeben sind; auf Spaziergängen Selbstgespräche halten und sich erforschen: wer bist Du? Auch genauere Fragen kommen vor: Wie verhalte ich mich zur Philosophie? mit dem Willen, ihrer Lehre zu folgen, oder mit philologischer Neubegier? Wie ist mein Verhalten zu den andern, wie das zu den Ereignissen jetzt im Vergleich zu früher? Was ist das, was mich drückt, und wie ist es zu behandeln? Wenn man soweit fortgeschritten ist, daß man sich mit sich selber unterhalten kann, ist das Mitsichalleinsein keine Einsamkeit mehr, sondern erfüllte Betrachtung der gleich der Gottheit in sich ruhenden Seele und der göttlichen Weltordnung — der erfüllte Zustand der Weisheit, den Seneca mit satten Farben gemalt hatte.[3])

In Mark Aurel gewinnt nun aber diese Regelhaftigkeit der stoischen Tugendübung ein eigenes Leben. Die Stärke dieser ganzen Lebensphilosophie, die sich der strengen Beweiskraft eines systematischen Gedanken-Aufbaus entschlug, kam, wie das bei Seneca und Epiktet zu zeigen war, aus der Aktivität der lehrenden Persönlichkeiten, die den durchgebildet vorliegenden Denkzusammenhang als eine am eigenen Ich erprobte Wahrheit vorbrachten, um den andern die menschlich notwendigen Überzeugungen mitzuteilen. Diese Stellung des Denkens zum Leben mußte zu der intensivsten Durchdringung führen, die von der Stoa aus erreichbar war, sobald ein großer ethischer Mensch diese Philosophie gleichsam an ihrer

1) Seneca, De ira III 36 f.
2) Epict. Diss. III, 10 cf. IV, 6.
3) Ebenda IV 6. III 3. 13. II 21. IV 14 cf. III 8. IV 4. III 24 u. a.

nackten Wurzel als Lebenskraft faßte. Dieses Verhalten ist in den Selbstgesprächen Mark Aurels verwirklicht; es tat sich in ihm eine neue Erfahrungsweise auf, die über die Selbstdarstellung der allgemeinen moralischen Vernunft hinausdrängte.

Dieser Charakter des Werks ist an seiner äußeren Form nicht einfach abzulesen. Sie scheint etwas Abstraktes bergen zu müssen: es folgen sich nach einer in dem Buch voranstehenden autobiographischen Meditation gleichförmig auf über hundert Seiten philosophische Grundsätze, Betrachtungen, Vernunftregeln, Sprüche, die teilweis sogar nicht direkt aus den Werken der Denker und Dichter, sondern, wie es damals schon üblich war, aus einem Florilegium[1] entnommen sind — die stoische Ethik in einer Reihe von Einzelsätzen, ohne den beweglichen Vortrag der Seneca und Epiktet.[2] Wie kommt in diese Tagebuchblätter das persönliche Leben, das den momentanen Ursprung und die erlebte Wirkung jedes einzelnen Satzes spüren läßt, sodaß eine sittliche Kraft von dem Buch ausgeht, die noch jeder erfahren hat, der mit ihm in längerem Verkehr stand? Der ewige Gehalt der stoischen Moral ist dabei gewiß nur Bedingung, und auch die lautere Wahrheit der Selbstbetrachtung führt nur erst an das Eigentliche heran. Wir versuchen es, schrittweis dem nahe zu kommen.

Mit einfachen Wendungen sind die Sätze vielfach entsprechend jenen Übungsregeln eingeführt. 'Immer wieder bedenke:... Morgens sich schon im voraus sagen: ich werde Menschen treffen, die ... Dies Bewußtsein wirst du deutlicher haben, wenn Du Dir oft sagst: ich bin ein Glied des allgemeinen Vernunftganzen. Du wirst heiterer, gütiger werden, wenn Du bedenkst ...' Mehrfach schreibt er nur die Frage nach dem Zustand seines „Hegemonikon", der leitenden Vernunft, nieder, um sie im Stillen zu erwägen. „Sich prüfen; was habe ich jetzt an dem Teil, den man nun doch Hegemonikon nennt? also wessen Gepräge hat jetzt meine Seele? ist sie etwa die eines Kindes? eines Knäbleins? eines Weibleins? eines Tyrannen? eines Lasttiers? einer Bestie?" In gesteigerten Momenten

---

1) Vgl. A. Elter, de gnomologiorum graecorum historia. pars III, 19. Bonner Index scholarum. 1893.

2) Auf dieser Täuschung beruhen die Urteile, wie sie u. a. Bernhardy, Griech. Lit. Geschichte I S. 617 abgibt: kernhafte Gnomen, abgerissene Sätze, blutlose Formeln usf. Wie stark dieser Eindruck sein kann, zeigt das Urteil Harnacks: „oberflächliches Räsonnement und moralisierende Selbstbespiegelung". A. Harnack, Augustins Konfessionen. Gießen 1895. S. 9.

ruft er die Seele namentlich an, meist bewegt er sich einfach in der direkten Anrede mit dem Du: „Nach innen halte den Blick gewandt! Im Innern fließt die Quelle alles Guten, eine Quelle, die immer neu sprudelt, wenn Du nur nachgräbst." Zuweilen stellt er in betrachtender Weise einen Grundsatz hin, um ihn dann in der Form der Anrede, auch wohl mit dem Du und Ich abwechselnd, auf sich anzuwenden, wo dann die deutlichste Spur der Diatribe Epiktets sichtbar wird.[1]) Die Grundwahrheiten, die immer neu einzuprägen, „wie die Instrumente der Ärzte für unerwartete Hilfeleistungen" bereitzuhalten sind, vor allem die Anschauung der Organisation der Welt, in der der Einzelne sich mit den vernunftverwandten Wesen zu einem Staate Gottes verbunden findet, bringt er, vertraut wie sie ihm sind, mit einem Demonstrativum andeutend: „von unten an geh das durch". Dann steckt er den Kreis der Werte oder Pflichten mit logischen Disjunktionen ab oder vergegenwärtigt sich die Punkte reihenweis, erstens, zweitens, drittens. Wenn er die Möglichkeiten erschöpft hat und mit jeder einzelnen fertig ist, kann er sich sagen: „Weiter gibt es nichts. Also sei guten Mutes."

Das ist die gleichmäßige Unterlage des Buchs: sich sammeln und prüfen und bewußthalten und vorausbedenken im Angesicht von typischen Problemen, wie sie im Leben wiederkehren und durch die Besinnung aufs Ganze sich auflösen müssen, und ständig sich durchdringen mit den großen einfachen Ideen, die die Prinzipien des sittlichen Lebens sind, Wahrheit, Gerechtigkeit, Pflichterfüllung, Freiheit, Arbeiten auf dem zugewiesenen Posten, Römertugend, Gutestun, Nächstenliebe.

Aus diesen allgemeinen Mahnungen und Reflexionen, die sich wiederholen müssen, hebt sich nun das Intimere heraus: was Mark Aurel bei der Einkehr findet, sind nicht immer nur Forderungen der Moral, die er geformt herübernimmt, aber auch mit eigenen Worten schlicht und kraftvoll zu sagen weiß, sondern persönliche Zuständlichkeiten. Wie oft ruft er sich zu, ob er nicht endlich einmal, nicht mehr hingezerrt und beschmutzt von Welt und Affekten, gut und einfältig, einheitlich und liebevoll und wirklich bedürfnislos sein werde, ohne Verlangen nach längerem Leben und sympathischerem Aufenthaltsort und gleichgestimmtem Umgang, zufrieden und frohgemut mit seinem Los! Er, der Kaiser, sagt sich, daß seine

1) Vgl. bes. Mark. εἰς ἑαυτόν IV 3. XI 13.

Gescheitheit nicht so sonderlich groß sei, aber keine Entschuldigung halte im Moralischen vor, wenn er sich nicht etwa gar in seiner Beschränktheit gefallen wolle. Er hat Momente, in denen er an seinem eigenen echten Willen zweifelt, oder vielmehr seine Wahrhaftigkeit gegen sich selbst zieht solche skeptischen Anwandlungen, die jeder sittlich strebende Mensch kennt, ans Licht. „Auch Du vergehst Dich oft und bist wie die andern; und wenn Du Dich von manchen Vergehungen fern hältst, so bleibt doch in Deinem Charakter die ständige Disposition für dergleichen Handlungen, wenn Du auch aus Feigheit oder Ruhmsucht oder einem andern Übel derart Dich von solchen Vergehungen fernhältst." Dann wieder faßt er sein Bewußtsein von sich kräftig zusammen und sein ethischer Pantheismus schafft Poesie: „Ich wandle durch das Naturgemäße, bis ich hinsinke und ausruhen werde, aushauchend in das Große, aus dem mir Tag für Tag der Lebenshauch kommt, hinsinkend zu dem All, woraus ja meinem Vater der Same floß, meiner Mutter das Blut, die Milch meiner Amme, woraus ich selbst täglich mich nähre und mich tränke, und das mich trägt — mich, der ich es mit Füßen trete und so sehr mißbrauche." So bewegt sich sein Selbstgefühl oft, aus dem Ganzen stolz vordringend, dann einhaltend und zu moralischer Entgegensetzung umkehrend. Aber er stellt es auch einfach fest hin. „Ich tue meine Pflicht; nichts in der Welt zieht mich davon ab."

Entschlüsse und innere Kämpfe, ja momentane Regungen vermag er in der Vernunftform zur Aussprache zu bringen, weil sein reifer Geist die Dinge erst dann heraustreten, sich selber gegenüber nach außen treten läßt, wenn er mit ihnen fertig ist, sodaß er das Vernunftsiegel darauf drücken kann. „Schäme dich nicht, Hilfe anzunehmen. Du hast die Aufgabe, was an dich herantritt, wirklich durchzuführen, wie ein Soldat beim Sturm. Wie nun, wenn du eines lahmen Beines wegen nicht allein die Zinnen ersteigen kannst, es aber mit eines andern Hilfe vermagst?" In manchen Reflexionen ist die bestimmte Situation mitangegeben, wie in jenem vielzitierten Wort: „Ein Spinnlein ist stolz auf die gefangene Fliege, einer auf ein Häschen, einer auf den Fisch im Netz, einer auf Eber, einer auf Bären — ein Jemand auf Sarmaten. Sind sie nicht vielmehr Räuber, wenn man auf die Grundsätze sieht?" Oder die vielen Male, wo er die äußeren Bedingungen, in die ihn das Schicksal gestellt hat, nach ihrer Bedeutung für seine Lebensführung abschätzt: er mahnt sich, daß keiner, auch er selber nicht, ihn über das Hof-

leben je schelten hören soll; er hat Humor dafür, er will es mit Philosophie und Hof so halten wie mit Mutter und Schwiegermutter, zu dieser hingehen, bei jener ausruhen und so durch den Rückhalt der Philosophie sich dem Hofe, und das Hofleben sich, erträglich machen. Er führt es sich einmal zu Gemüte, daß keine Lebenslage so wie die seine „geeignet für das Philosophieren" — in solchem Maße Material für die Pflicht — sei: vermag er seine Seele in seiner Position festzuhalten, so wird er wie auf den Inseln der Seligen leben, sonst soll er „mutig fortgehen, in einen Winkel" oder überhaupt aus dem Leben fort, um dann doch eine Tat getan zu haben. „Lebe wie auf Bergeshöhe. Denn nichts verschlägt es, ob hier oder dort, wenn allüberall die Welt wie ein Staat ist. Sie sollen es einmal schauen, erzählen sollen es die Menschen: ein Mensch, der wahrhaft einstimmig mit der Natur lebt. Ertragen sie es nicht, so mögen sie kommen und töten. Besser ist es als solche Art Leben."

Und er fühlt in seiner Einsamkeit als Herrscher den Wert menschlicher Beziehungen. Er muß sich immer erst wieder neu davon überzeugen, daß alle Meinung der Menschen, ihr Rühmen und Schelten, wesenlos und wertlos ist, daß nichts den in sich ständigen Willen zu berühren vermag, und man kann sehen, wie er in solchen Fällen mit verschiedenen Vorstellungen nacheinander ansetzt, von persönlichen Betrachtungen zum abstrakten Grundsatz aufsteigend, um sich das 'Ich bin verletzt' aus dem Bewußtsein fortzuschaffen.[1]) Er gibt auch direkt den Empfindungen Ausdruck, die durch seine jeweilige Lage unter den Menschen in ihm erweckt werden, wie es ihn froh macht, der Vorzüge der andern zu gedenken oder wie er mit seinem Verlangen nach Freundschaft an sich halten muß angesichts des gewöhnlichen Schauspiels, wie es die Menschen um ihn treiben. Dann ist die Form von Denkspruch oder Mahnung, in der er die innere Erfahrung scheinbar wie etwas kühl von außen Aufgenommenes zu Papier bringt, nur eine überkommene Stilform, die er selber nuanciert, indem er sich in ihr zu einer objektiven Haltung erhebt. „Dies allein könnte an das Leben fesseln, wenn es vergönnt wäre, mit Gleichgesinnten zusammenzuleben. Jetzt aber mußt du sehen, welche Traurigkeit in der Diaphonie des Zusammenseins liegt, und kannst sagen: Möchtest du doch schneller kommen, Tod, damit nicht auch ich mich vergesse." Er versetzt sich, wie

1) Vgl. bes. IV 6 ff.

einst Seneca, in die Todesstunde, aber mit wie anderen Gefühlen! Die Menschen, für die er sich gesorgt und gearbeitet hat, werden zumeist froh sein, von ihm als von einem Pädagogen befreit zu sein: „weshalb sollte man also an einem längeren Aufenthalt dahier hängen? Aber scheide darum nicht weniger wohlwollend von ihnen, sondern deiner eigenen Art getreu, freundlich, gütig, versöhnt." 'Ripeness is all' — Bereitschaft, „nicht mit dem eitlen Wetteifer der Christen, sondern mit vernünftiger Überlegung und Würde und so, daß es auch einen andern überzeugt, ohne tragisches Pathos."

Er formt seine Empfindungen nicht als Künstler und seine Gedanken blitzen nicht; er hält sich bescheiden an die gegebenen Wendungen und Bilder, sie sind ihm nicht Ausdruck bloßer Gedanken, sondern der Wirklichkeit der Dinge selber; das Konkrete schmilzt mit dem Allgemeinen zusammen, und vor dem klaren Spiegel einer intellektuellen Welt verwehen die träumenden Gefühle. „Eine Feige im Winter suchen, ist Wahnwitz. Solches tut, der ein Kind ersehnt, wenn es ihm nicht mehr vergönnt ist."[1]) Er schreibt sich einmal den halben Homervers auf: „und innerlich lachte das Herz mir." Hie und da erklingt diese Weise rein für sich. „Glück ist: ein guter Dämon, oder Gutsein. Was willst du also, Phantasie, daß du so schaffst? Geh, bei den Göttern, geh wie du gekommen bist! mein Begehr steht nicht nach dir. Gekommen bist du nach deiner alten Gewohnheit. Ich zürne dir nicht, nur geh!"

Hier geht mehr vor, als das Hören auf die Vernunft und das Trost- und Kraft-Schöpfen aus den Grundsätzen der Philosophie. Die Form der tagebuchmäßigen Aufzeichnung drückt noch etwas anderes aus als den täglichen Arbeitsgang zur Übung der Ideen, der die ähnlich zusammengefügte Form der Moralbriefe Senecas oder der Vorträge Epiktets bedingte. Sie wird hier Ausdrucksform für das Einheitsbewußtsein der Persönlichkeit, die jeden empirischen Zustand auf den Grund ihres individuellen moralischen Lebens baut:

1) Hier ist die wörtliche Anlehnung an Epiktet und zugleich der Unterschied des Tons besonders deutlich. Epiktet. Diss. III 24,86: Τοιοῦτόν τι καὶ σὺ ὑπομίμνῃσκε σεαυτόν· ὅτι θνητὸν φιλεῖς, οὐδὲν τῶν σεαυτοῦ φιλεῖς· ἐπὶ τοῦ παρόντος σοι δέδοται, οὐκ ἀναφαίρετον οὐδ' εἰς ἄπαν, ἀλλ' ὡς σῦκον, ὡς σταφυλή, τῇ τεταγμένῃ ὥρᾳ τοῦ ἔτους· ἂν δὲ χειμῶνος ἐπιποθῇς, μῶρος εἶ. Οὕτω κἂν τὸν υἱὸν ἢ τὸν φίλον τότε ποθῇς, ὅτε οὐ δέδοταί σοι, 'ἴσθι ὅτι χειμῶνος σῦκον ἐπιποθεῖς. Οἷον γάρ ἐστι χειμὼν πρὸς σῦκον, τοιοῦτόν ἐστιν πᾶσα ἡ ἀπὸ τῶν ὅλων περίστασις πρὸς τὰ κατ' αὐτὴν ἀναιρούμενα. — Mark. εἰς αὑτόν XI 33: Σῦκον χειμῶνος ζητεῖν, μαινομένου· τοιοῦτος ὁ παιδίον ζητῶν, ὅτι οὐκέτι δέδοται.

noch ist die sokratische Persönlichkeits-Auffassung durchaus herrschend, aber zugleich gelangt, erleichtert durch die Aufzeichnungsweise, die veränderte Art des Erlebens zu vollem Durchbruch. Die innere Einheit der Person wird in der gleichmäßigen Betätigung des vernünftigen Willens gefunden, der „jegliches und auch das Geringste so verrichtet, daß dabei das Bewußtsein vom Zusammenhang der göttlichen und menschlichen Ordnung der Dinge leitend ist"; in jedem so vollbrachten sittlichen Akt faßt sich das ganze Leben zusammen, sodaß das Leben, seiner Bestimmung nach erfüllt, „nie unvollendet ist, wie man von einem Schauspieler sagen kann, er tritt ab vor dem Ende des Stücks."[1]) In der stoischen Weltansicht fand Mark Aurel die Persönlichkeitslehre zusammen mit dem Pantheismus; es war eine für das Denken widerspruchsvolle Zweiseitigkeit, die aber der lebenswahren Verbundenheit von Freiheitsbewußtsein und Abhängigkeitsgefühl entsprach. Und indem er nun immer wieder von Gemütszuständen aus sich der Begriffe versicherte, führte diese persönliche Art des Philosophierens eine Verinnerlichung herbei, in der sich der Verlauf der allgemeinen Entwicklung des Geistes spiegelt, die zur neuplatonischen Religiosität hinführte.

Mark Aurel sucht die Realität zu erfassen, die ihm als Erfahrungstatsache zurückbleibt in all der Abwandlung und Vergänglichkeit, wo der nur von der Zeit zusammengehaltene Lebenslauf keine Einheit hat und der Fortgang durch die Lebensalter ein Sterben des Jünglings im Manne, des Mannes im Greise bedeutet, wie das von Heraklit her durch Stoa, Skepsis und Platonismus ging. „Was eignet der vernünftigen Seele? sie schaut sich selbst, nimmt sich deutlich wahr, sie gestaltet sich selbst nach ihrem Willen, sie selber pflückt für sich die Frucht, die sie trägt; das ihr eigne Ziel erreicht sie, mag nun früher oder später dem Leben ein Ziel gesetzt werden." Es ist in den Worten ein Vorklang der Lyrik Gregors von Nazianz. „Und weiter. Sie umkreist den ganzen Kosmos, die Leere um ihn und seine Gestaltung, und in die Unbegrenztheit der Zeit weitet sie sich aus, umspannt den Kreislauf der Wiedergeburten aller Dinge — und bedenkt und betrachtet, daß nichts Neues und mehr sehen werden, die nach uns kommen, und nichts anderes und darüber sahen, die vor uns waren." Durch solche Kontemplation „wirst Du Weiträumigkeit um Dich schaffen",

1) III 13. 6. cf. II 14. III 10. XII 26 u. a.

„nichts vermag so sehr Größe der Seele zu geben".[1]) Dies hatte auch Seneca so persönlich gesagt. Aber Mark Aurel weiß noch von einer anderen Tätigkeit, in der die Seele wächst, und in dieser Erfahrung wird die Stellung der moralischen Vernunft als das den Stoff beugende Gesetz von innen überwunden. „Ein Genuß muß Dir jegliches sein, was Du Deiner eigenen Natur gemäß tun kannst. Und das kannst Du überall." Während die nicht vernunftbegabten Lebewesen keine allseitige Eigenbewegung haben, der Stein nach unten, die Flamme aufwärts strebt, sodaß sie, wenn ein Hindernis in den Weg tritt, leiden und schlechter werden, „vermag die Vernunft durch alles, was sich entgegenstellt, so zu schreiten wie ihre Natur und ihr Wille ist" — „sie macht den hindernden Stoff sich zu eigen, wie das Feuer, wenn es stark ist über hineingeworfene Stoffe, die eine kleine Lampe auslöschen würden; das reine Feuer steigt dadurch gerade noch höher auf." „Wenn man so sagen darf, der Mensch wird besser und lobenswerter, indem er die Zufälle richtig gebraucht."[2]) So bekommt die zeitliche Existenz eine Bedeutung für die in sich ruhende Persönlichkeit. Wenn Mark Aurel sich des öfteren sagt, daß es immer nur Leben in der Gegenwart gibt, ein immer wieder gleiches oder neu eintretendes Wirklichsein des intelligiblen Charakters im empirischen Ich, so ist ihm das nur die eine Seite des Tatbestandes; diese Verwirklichung ist zugleich eine Zielstrebigkeit, die sich durch den zeitlichen Lebenslauf stetig hindurcherstreckt. „Wessen Lebensziel nicht immer eins und dasselbe ist, der vermag nicht einer und derselbe durch sein ganzes Leben zu sein." Es gibt ein solches Ziel, das allgemeingültig ist — die Stoa erhält hier den Begriff, den sie den Römern der Republik und den besten Kaisern gegeben hatte, bekräftigt zurück —: es liegt in dem Leben für die Gemeinschaft, für den Staat, in welchem die Vernunftwesen für einander da sind. „Wer auf dieses Ziel all seine eigenen Begehrungen gradhin richtet, wird alle seine Handlungen in gebührende Übereinstimmung bringen und demgemäß immer derselbe sein." „Wie Du selber ein notwendiges Ergänzungsglied des Einen Staatsganzen bist, so soll jede Handlung von Dir ein ergänzendes, miterfüllendes Glied eines politischen Lebens sein. Eine Handlung von Dir, die nicht unmittelbar oder mittelbar die Beziehung auf das Gemeinschaftsziel hat, reißt Dein

1) XI 1. IX 32. X 11.
2) X 33. IV 1. cf. VIII 35. X 31.

Leben auseinander und verwehrt ihm das Einssein und ist aufrührerisch."[1]) Und nun kommt Mark Aurel in dieser Idee des Ganzen so weit ab von dem rationalen Persönlichkeitsbegriff, daß für sein Gefühl ein Bruch der natürlichen Harmonie nie durch die freie Tat des Individuums wieder ganz ausgeglichen werden kann. Es ist — so erwägt er — eine göttliche Gabe, daß ein Mensch, der sich in Abscheu von seinem Nächsten trennte und damit, ohne es zu wissen, seinen Zusammenhang mit der ganzen Gemeinschaft zerriß, wieder in das Ganze als ein Glied hineintreten kann, wenn auch die Wiedervereinigung um so schwerer wird, je öfter eine solche Trennung erfolgte; „alles in allem ist doch der Zweig, der von Anfang an mit dem ganzen Gewächs zusammen keimte und fort und fort mit ihm zusammen atmete, nicht dem ähnlich, der abgehauen und dann wieder eingepfropft wurde, was auch die Gärtner sagen mögen. Das Strauchwerk hängt wohl zusammen, aber gründliche Einstimmigkeit ist es nicht."[2]) In solchem Empfinden zergeht ihm der Stolz auf seine eigene sittliche Energie: „Auch das kann Dich vor Einbildung bewahren, daß es Dir nicht mehr möglich ist, Dein ganzes Leben, oder nur das von der Jugend an, als ein Philosophenleben zu besitzen, sondern Du selbst und viele andere erkannten Deine Ferne von der Philosophie. Du bist also in Unordnung, und den Ruf eines Philosophen zu erwerben, ist für Dich nicht mehr leicht.... Bedenke denn, was Deine Natur gebietet, und laß Dich durch nichts anderes herumziehen; denn Du hast das erfahren, so vielfach umherirrend, nirgends fandest Du das rechte Leben (τὸ εὖ ζῆν). Nicht in Syllogismen, nicht in Reichtum, Ruhm, Genuß, nirgendwo. Wo liegt es also?"[3])

Er gibt die alte Antwort: im Besitz der Grundsätze. Aber diese „Vernunft und Vernunftskunst, in sich und ihrem Werk befriedigte Kräfte" tauchen hinab in den Seelengrund. Es ist noch nicht die Unendlichkeit, die sich dort eröffnet — „alles Schöne, von welcher Art es auch sei, ist aus sich selber schön und hat in sich selbst sein Ende." Aber in dieser selbstgenugsamen Schönheit ist ein innerer Bereich, der tiefer als das Denken liegt, und mit den Bildern der Mystik sucht ihn das Gefühl zu erfassen. Mark Aurel schaut die Vernunft, wie sie rein für sich da ist, „wenn Du von Dir, das ist von dem Geist, alles ablöst, was die andern tun

1) XI 21. IX 23.
2) XI 8. Ὁμοθαμνεῖν μέν, μὴ ὁμοδογματεῖν δέ.
3) VIII, 1 cf. V 14. IV 20.

oder sagen oder was Du selbst tatest oder sagtest und was Dich in der Erwartung von Zukünftigem beunruhigt," all den draußen herumwirbelnden Sturm des animalischen und affektiven Lebens: dann „machst Du Dich, wie der Empedokleische Sphairos, der Kugelrunde", ist. So wird „der glückseligste Gott",[1]) das Symbol, das Empedokles für den Grundzustand des Universums fand, der alle Wurzeln der Dinge in Liebesvereinigung in sich faßt, zum Symbol für den Grund der Seele. Er sagt es noch deutlicher. „Kugel der Seele, einheitliche Gestalt, wenn sie sich weder nach etwas hinausstreckt noch nach innen sich zusammenzieht, nicht sich zerstreut und nicht einschrumpft, sondern in ihrem Lichte strahlt, durch das sie die Wahrheit schaut, die des Alls und die in ihr selbst."[2]) Die geistige Tiefe im Menschen wird von ihm gemäß der von Plato her wirkenden Grundanschauung als ein Allgemeines und Einfaches gedacht: geprägte Form, die nicht lebend sich entwickelt, sondern bleibt wie sie ist, gleichsam herauszuschälen aus den täglichen Hüllen, die sie verwirren wollen. Es ist die Anschauung von dem Gott in uns, die in der Mystik fortwirkte; wieweit sie in ihrer antiken Fassung von einer ethischen Würdigung des Individuellen fernblieb, wird bei Augustin deutlich werden. Mark Aurel sagt zuweilen unbestimmt: „das, was drinnen seinen Sitz hat", wie Augustin von dem internum aeternum redet, und auch der bildliche Ausdruck, den er mit Vorliebe dafür gebraucht, ist irrational, so oft er ihn auch mit der Vernunft gleichsetzt: — es ist der Dämon.

Diese ihrem volkstümlichen Ursprung nach vieldeutig schillernde Vorstellung vom Dämon des Einzelmenschen[3]) hatte in der aufgeklärten Bedeutung, die sie bei Seneca und Epiktet hat, den ethiklosen Sinn verloren, der im Glauben an den Dämon lag, solange er eine als Schicksalszusammenhang gefaßte Einheit des Lebensganges oder die von außen kommende Führung durch einen zwischen Göttern und Menschen vermittelnden Schutzgeist bezeichnete. Mit Dämon drückten diese Stoiker das Wunderbare, von göttlicher Gegenwart Zeugende des ethischen Tatbestandes aus, für den der deutsche Idealismus den Begriff des intelligiblen Charakters ausgebildet hat:[4]) das Aufsichselbstberuhen der moralischen

1) Aristot. Metaph. III 4 p. 1000 b, 3.

2) Mark. εἰς ἑαυτόν XII 3. XI 12. cf. III 4.

3) Über den Dämon vgl. Rohde, Psyche S. 606. Usener, Götternamen S. 292. 395 ff.

4) Vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. S. 84 ff.

Persönlichkeit inmitten des Kausalzusammenhangs der Welt. Wir sahen, daß Mark Aurels Selbstbetrachtung eben an dieser Erfahrung individuell einsetzte und den moralischen Idealismus mit dem pantheistischen Weltgefühl als Leben zusammen besaß. Da wirkt der Dämon, mit dem er im Selbstgespräch Verkehr pflegt.

Man darf die Beziehung des Ich auf ein Du nicht zu einer Sonderung vergröbern; denn das Gespräch ist eine Stilform für die Darstellung psychischer Vorgänge und solche Darstellung ist gerade dadurch im Vorteil, daß sie die nur in der Abstraktion bestehenden Trennungen entbehren kann. In dieser Form macht sich Mark Aurel den einheitlichen Zusammenhang seines Innern deutlich und — was dasselbe sagt — findet er seinen Dämon. Der Dämon mußte bei ihm persönliche Züge gewinnen, weil er ihn nicht nur darüber redend, sondern als die wesentlichste Tatsache seines Bewußtseins täglich erfaßte. „Den Dämon unversehrt erhalten“: darin faßt sich für ihn alles zusammen, was die Philosophie ihm ist, und diese Philosophie ist ihm ein und alles im Leben.[1]) Er hat von sich gefordert, sich aus der Herrscherstellung, ja aus dem Leben selbst „einfach und in Freiheit und Ehrfurcht“ zu lösen, wenn er sein Selbst nicht unbefleckt zu erhalten vermöchte, sondern nur fortvegetieren sollte „wie die halbaufgezehrten Tierkämpfer, die mit Wunden und Blut beschmutzt schreien, sie möchten auf morgen aufbehalten bleiben, um vor dieselben Krallen und Bisse wieder hingeworfen zu werden“. Er wollte lieber sich töten lassen als von dem „Leben auf dem Berge“ herabsteigen.[2]) Aber er hat es vollbracht, in seinen positiven Beziehungen zur Welt seinen Dämon zu pflegen, nicht nur in Selbstbesinnung und einsamem Fürsichsein, sondern in einer zur Gewohnheit gewordenen Höhe des Lebensverhaltens. So entfaltet sich der Dämon in einem Selbst- und Allgefühl, das Welt und Menschen umspannt. Und hier ist nun das Persönlichste in diesem wahrhaft menschlichen Dokument zu suchen.

Wieviel Probleme liegen doch in diesem Menschen! Ein Mensch in dieser äußeren Stellung, wo alle höchsten Werte des römischen Daseins gegenwärtig waren: und der nicht als Thronfolger geboren, sondern aus bürgerlichen Verhältnissen auf den Thron gehoben und zwar mit siebzehn Jahren von einem so aktiven Regenten wie Hadrian für diesen schweren Posten ausersehen war;

1) Mark. εἰς ἑαυτόν II 17. VIII 45 u. a.
2) X 8. 15.

nackten Wurzel als Lebenskraft faßte. Dieses Verhalten ist in den Selbstgesprächen Mark Aurels verwirklicht; es tat sich in ihm eine neue Erfahrungsweise auf, die über die Selbstdarstellung der allgemeinen moralischen Vernunft hinausdrängte.

Dieser Charakter des Werks ist an seiner äußeren Form nicht einfach abzulesen. Sie scheint etwas Abstraktes bergen zu müssen: es folgen sich nach einer in dem Buch voranstehenden autobiographischen Meditation gleichförmig auf über hundert Seiten philosophische Grundsätze, Betrachtungen, Vernunftregeln, Sprüche, die teilweis sogar nicht direkt aus den Werken der Denker und Dichter, sondern, wie es damals schon üblich war, aus einem Florilegium[1] entnommen sind — die stoische Ethik in einer Reihe von Einzelsätzen, ohne den beweglichen Vortrag der Seneca und Epiktet.[2] Wie kommt in diese Tagebuchblätter das persönliche Leben, das den momentanen Ursprung und die erlebte Wirkung jedes einzelnen Satzes spüren läßt, sodaß eine sittliche Kraft von dem Buch ausgeht, die noch jeder erfahren hat, der mit ihm in längerem Verkehr stand? Der ewige Gehalt der stoischen Moral ist dabei gewiß nur Bedingung, und auch die lautere Wahrheit der Selbstbetrachtung führt nur erst an das Eigentliche heran. Wir versuchen es, schrittweis dem nahe zu kommen.

Mit einfachen Wendungen sind die Sätze vielfach entsprechend jenen Übungsregeln eingeführt. 'Immer wieder bedenke:... Morgens sich schon im voraus sagen: ich werde Menschen treffen, die ... Dies Bewußtsein wirst du deutlicher haben, wenn Du Dir oft sagst: ich bin ein Glied des allgemeinen Vernunftganzen. Du wirst heiterer, gütiger werden, wenn Du bedenkst ...' Mehrfach schreibt er nur die Frage nach dem Zustand seines „Hegemonikon", der leitenden Vernunft, nieder, um sie im Stillen zu erwägen. „Sich prüfen; was habe ich jetzt an dem Teil, den man nun doch Hegemonikon nennt? also wessen Gepräge hat jetzt meine Seele? ist sie etwa die eines Kindes? eines Knäbleins? eines Weibleins? eines Tyrannen? eines Lasttiers? einer Bestie?" In gesteigerten Momenten

---

1) Vgl. A. Elter, de gnomologiorum graecorum historia. pars III, 19. Bonner Index scholarum. 1893.

2) Auf dieser Täuschung beruhen die Urteile, wie sie u. a. Bernhardy, Griech. Lit. Geschichte I S. 617 abgibt: kernhafte Gnomen, abgerissene Sätze, blutlose Formeln usf. Wie stark dieser Eindruck sein kann, zeigt das Urteil Harnacks: „oberflächliches Räsonnement und moralisierende Selbstbespiegelung". A. Harnack, Augustins Konfessionen. Gießen 1895. S. 9.

ruft er die Seele namentlich an, meist bewegt er sich einfach in der direkten Anrede mit dem Du: „Nach innen halte den Blick gewandt! Im Innern fließt die Quelle alles Guten, eine Quelle, die immer neu sprudelt, wenn Du nur nachgräbst." Zuweilen stellt er in betrachtender Weise einen Grundsatz hin, um ihn dann in der Form der Anrede, auch wohl mit dem Du und Ich abwechselnd, auf sich anzuwenden, wo dann die deutlichste Spur der Diatribe Epiktets sichtbar wird.[1]) Die Grundwahrheiten, die immer neu einzuprägen, „wie die Instrumente der Ärzte für unerwartete Hilfeleistungen" bereitzuhalten sind, vor allem die Anschauung der Organisation der Welt, in der der Einzelne sich mit den vernunftverwandten Wesen zu einem Staate Gottes verbunden findet, bringt er, vertraut wie sie ihm sind, mit einem Demonstrativum andeutend: „von unten an geh das durch". Dann steckt er den Kreis der Werte oder Pflichten mit logischen Disjunktionen ab oder vergegenwärtigt sich die Punkte reihenweis, erstens, zweitens, drittens. Wenn er die Möglichkeiten erschöpft hat und mit jeder einzelnen fertig ist, kann er sich sagen: „Weiter gibt es nichts. Also sei guten Mutes."

Das ist die gleichmäßige Unterlage des Buchs: sich sammeln und prüfen und bewußthalten und vorausbedenken im Angesicht von typischen Problemen, wie sie im Leben wiederkehren und durch die Besinnung aufs Ganze sich auflösen müssen, und ständig sich durchdringen mit den großen einfachen Ideen, die die Prinzipien des sittlichen Lebens sind, Wahrheit, Gerechtigkeit, Pflichterfüllung, Freiheit, Arbeiten auf dem zugewiesenen Posten, Römertugend, Gutestun, Nächstenliebe.

Aus diesen allgemeinen Mahnungen und Reflexionen, die sich wiederholen müssen, hebt sich nun das Intimere heraus: was Mark Aurel bei der Einkehr findet, sind nicht immer nur Forderungen der Moral, die er geformt herübernimmt, aber auch mit eigenen Worten schlicht und kraftvoll zu sagen weiß, sondern persönliche Zuständlichkeiten. Wie oft ruft er sich zu, ob er nicht endlich einmal, nicht mehr hingezerrt und beschmutzt von Welt und Affekten, gut und einfältig, einheitlich und liebevoll und wirklich bedürfnislos sein werde, ohne Verlangen nach längerem Leben und sympathischerem Aufenthaltsort und gleichgestimmtem Umgang, zufrieden und frohgemut mit seinem Los! Er, der Kaiser, sagt sich, daß seine

1) Vgl. bes. Mark. εἰς ἑαυτόν IV 3. XI 13.

hindurch, sodaß man sie sieht wie sie sind". Oder bei Gesang und Tanz: die Melodie in die einzelnen Töne, den Tanz in die einzelnen Bewegungen und Stellungen auseinanderteilen und dabei sich fragen: stehst Du darüber? „So mußt Du bei allem — die Tugend und ihren Kreis ausgenommen — daran denken, gleich auf die Zerteilung auszugehn und durch die Auseinandertrennung zur Verachtung zu gelangen. Das übertrage ebenso auf das ganze Leben".[1])

Härter kann der unbedingte Wille, in der Wahrheit zu leben, nicht gedacht werden. Es ist mit Händen zu greifen, daß hier, wo die Wahrheit des Verstandes, bis ans Ende durchgehalten, in Unwahrheit umschlägt und den wirklichen Zusammenhang mit der menschlichen Existenz verliert, ein anderes positives Verhalten zum Leben dasein muß. Würde Kaiser Markus sich damit begnügen, sich auf das abstrakte Bewußtsein von der Freiheit des Menschen zurückzuziehen, die ihm die sicherste Gewißheit bleibt, gleichviel ob eine göttliche Ordnung oder eine mechanische Notwendigkeit die Welt regiert,[2]) dann wäre er der resignierte Stoiker, als den man ihn darzustellen liebt. Aber er ist weiter gekommen, und Helle ist in ihm. Den Boden, den ihm Welterfahrung und Reflexion entzogen, fand Mark Aurel im All-Leben wieder. Das ist der große Gang seiner stoischen Sittlichkeit zur Religiosität. Die Spannung des autonomen Selbstbewußtseins löst sich in der Einigung mit dem All, und aus der universalen Sympathie wird Güte und Milde und Liebe zu den Menschen. Man mag hier nichts dazutun, sondern nur die einzelnen Töne zu der Melodie zusammenfügen, die ihnen zu Grunde liegen muß, wenn sie auch nicht als ein Ganzes verlautet.

'Alles ist in Harmonie mit mir, was zu Deiner Harmonie stimmt, o Kosmos. Nichts kommt mir zu früh, nichts zu spät, was Dir zur rechten Zeit ist. Alles ist mir Frucht, die Deine Zeiten bringen, o Natur. Von Dir kommt alles, in Dir lebt alles, in Dich geht alles ein. Aristophanes sagt: geliebte Stadt des Kekrops; und Du, willst Du nicht sagen: o du geliebte Stadt des Zeus? ... Es liebt der Kosmos, zu tun, was geschehen soll. So sage ich zum Kosmos: ich tu mitlieben mit Dir ... Zu der Natur, die alles gibt und hinnimmt, sagt der Wissende und Ehrfürchtige: Gib, was Du willst, nimm, was Du willst. Er sagt das nicht mit Trotz, sondern in

1) VI 13. IX 36. XI 2. cf VI 24 u. a.

2) XII 14, cf. IX 39.

Folgsamkeit und Sympathie zu ihr. — Wer sagt Dir, daß nicht auch zu dem, was in unsre Macht gegeben ist, die Götter helfen können? Bete nur erst um solches, und Du wirst sehen. — Heil des Lebens: jegliches durch das Ganze in seinem Wesen schaun, aus ganzer Seele das Gerechte tun und die Wahrheit sagen. Und das Dasein genießen, indem Du Gutes zu Gutem fügst, ohne den kleinsten Zwischenraum übrig zu lassen ... Oft zu sich sagen: ich bin ein Glied des Vernunftzusammenhangs; sagst Du nur: ein Teil, so liebst Du die Menschen noch nicht von Herzen, so macht das Wohltun Dich noch nicht gründlich froh, Du tust es erst bloß als etwas Geziemendes, noch nicht als eine Wohltat, die Du Dir selber zufügst. — Ich verdiene es nicht, mich selbst zu betrüben, da ich nie jemandem freiwillig Trübsal bereitet habe ... Wenn er sich verging, so liegt da ein Übel. Doch vielleicht verging er sich nicht? ... Gewöhne Dich, auf das, was ein anderer sagt, genau aufzumerken und versetze Dich möglichst in seine Seele ... Das Wohlwollen ist unbesieglich, wenn es echt ist. Denn auch der Frechste, was wird er tun, wenn Du bei Deinem Wohlwollen gegen ihn beharrst, ihm gelegentlich in Milde zuredest und dann gerade in dem Moment, wo er Dir Übles zufügen will, ihn, ohne Zeit zu sparen, eines Besseren belehrst: 'Nicht, Kind; zu anderem sind wir da. Ich werde auch nicht Schaden nehmen, nur Du nimmst Schaden an Dir, Kind'. Und faßlich und so ganz im allgemeinen ihm zeigen, daß dem so ist, daß nicht einmal die Bienen, und überhaupt kein Herdentier so etwas tut. Das soll nicht mit Ironie oder Tadel geschehn, sondern in brüderlicher Liebe und ohne daß Du einen Stachel in der Seele behältst; und nicht wie in der Schule, und nicht, damit ein Nebenstehender es bewundere, sondern möglichst, wenn er allein da ist. — Mancher weiß nicht, was er getan, wenn er einem andern Glück brachte, sondern er gleicht dem Weinstock, der Trauben gibt und nicht noch etwas anderes damit sucht, nachdem er einmal seine Frucht gegeben hat, wie das Pferd, das läuft, der Hund, der jagt, die Biene, die Honig bereitet. Ein Mensch, der Gutes getan, macht keinen Lärm, sondern geht über zu neuem Guten, wie der Weinstock zu neuer Frucht, die er zu seiner Zeit bringen wird. 'Zu denen also soll man gehören, die es gewissermaßen ohne Verstand tun?' Ja. 'Aber man soll doch gerade verstehen! denn dem Gesellschaftswesen, so ist die Lehre, ist das eigen, daß es sein gesellschaftliches Wirken empfindet und bei Gott! das auch von seinem Mitmenschen empfunden wissen will.' Das ist

wohl wahr, aber Du legst meine Worte falsch aus und läßt Dich durch eine vernunftmäßige Wahrscheinlichkeit irreführen. Wenn Du aber den Sinn wirst verstehen wollen, so besorge nicht, darüber ein gemeinnütziges Werk zu unterlassen'.[1])

Wer das so zusammenhört, wird nicht sagen wollen, daß diese Sittlichkeit durch eine Kluft von der christlichen Liebe getrennt ist, daß nur die Lehren sich berühren, während die Art des Fühlens diametral auseinandergehe.[2]) Gewiß ist der Weg, auf dem Mark Aurel zu seiner persönlichen Religiosität gekommen ist, ein ganz anderer: das Neue steht hier nicht mit ursprünglicher Macht fertig da, sondern kommt aus der stoischen Psyche leise herauf. Man kann daher den Gegensatz der Empfindungsweisen bei ihm selber beobachten. Wir haben diese verschiedenen Schichten, die in den Aufzeichnungen nebeneinander liegen, aus einem inneren Zusammenhang des Werdens heraus zu begreifen gesucht: es bleibt die Frage, wie weit das Höchste, das in dem Buche nur hin und wieder aufblitzt, auch objektiv als der Kern seiner Innerlichkeit erweisbar ist. So nehmen wir den Gang noch einmal geschlossener auf, um zu dem sichersten Zeugnis von Mark Aurels Individualität zu gelangen.

Das verstandesmäßige Verhalten, das sich mit Vernunftgründen zur Liebe befähigen will, findet sich hier oft genug, zumal in den Mahnungen zur Nächstenliebe und Feindesliebe[3]); es sind wenige, regelhaft wiederkehrende Überlegungen sokratisch-stoischen Charakters: ein Übeltäter kann Deiner Seele nicht Schaden tun, also darfst Du ihm nicht zürnen; er tut Unrecht nur aus Irrtum, er kann nicht anders bei seinen Ansichten, wie der Gelbsüchtige

---

1) IV 23. X 21. 14. cf XII 1. — IX 40 cf V 7. IV 31. — XII 29. VII 13. cf VI 7. IX 42. VII 73. — VIII 42. IX 38. VI 53. XI 18, 5 cf. X 30. — V 6. — Deutlich spricht auch III 2. Die Schönheit der natürlichen Welt, die für die ethische Arbeit des Stoikers als Trug und Zauberei fortzuschaffen war, besteht für die denkende Anschauung des Pantheisten als Wirklichkeit, sodaß er einen persönlichen Ausdruck dafür findet. Er spricht von dem „Pathos" für das große Ganze und von den „besonnenen Augen" eines „mit der Natur und ihren Werken Befreundeten", der Schönheiten und Freuden zu entdecken weiß in Erscheinungen, die, isoliert aufgefaßt, aller Wohlgestalt bar sind. Eine aufbrechende Feige, herabhängende Ähren, die Stirnfalte des Löwen, der Liebreiz der Kinder, die „reife Blüte" des Alters bei Männern und Frauen sind Beispiele für diese „nicht für jedermann einleuchtenden" Nebenwirkungen der Harmonie des Weltganzen.

2) So zuletzt wieder William James, varieties of religious experience S. 41.

3) Vgl. Zeller a. O. III 1 S. 762 f.

die Süße des Honigs nicht schmecken kann, also mußt Du ihn bemitleiden und ihm verzeihen; er ist Dein Verwandter in dem Staate Gottes, ein gottverwandtes Wesen, das nicht weiß, was naturgemäß ist, also mußt Du ihn lieben; das Schlechte ist, wie die Theodicee das zeigt, notwendig in dem Organismus der Welt, also mußt Du es ohne Mißwollen hinnehmen, nur ein Tyrann kann von den Schlechten verlangen, daß sie sich gegen ihn nicht wie gegen die andern vergehen. Die Grundform seines Denkens ist in diesen Reflexionen: sobald ich den wirklichen Sachverhalt einsehe, daß ich in dem Ganzen und durch das Ganze lebe, wird es mir zur Pflicht, die kleinmenschlichen Affekte abzutun und für das Ganze zu leben. Es ist die Überzeugung, auf die der moderne Naturalismus, zumal bei Comte, eine Brücke von der Naturgesetzlichkeit zu einer sozialen Ethik baute — die doch niemals von dem natürlichen Denksystem selber getragen wird, sondern auf einen in der Person wurzelnden sittlichen Glauben gegründet ist. So führt auch der naturalistische Zug in Mark Aurels Pantheismus in ein anderes Verhalten hinüber. Das Individuum ein winziger Ausschnitt aus der Unendlichkeit, vor und nach dem Einzelleben gähnende Ewigkeiten, die Erde ein Winkel, Europa ein Punkt, das Meer ein Tropfen in der Welt: mit solchen Worten spricht er das naturalistische Grundgefühl oft genug aus.[1]) In nichts einzelnes sich hineinlegen in Furcht oder Hoffnung, als hätte es ewigen Bestand; „alles, was geschieht, ist so gewohnt und bekannt wie die Rose im Frühling und die Frucht im Sommer.“[2]) Aber diese Art der Erhebung zum Ganzen, zur Ruhe in dem ewig gleichförmigen Sein des Alls, endet ihm wiederum mit einer Erweiterung des sittlichen Gefühls; die Entgegensetzung von Mensch gegen Mensch schwindet in diesem Bewußtsein: binnen kurzem wirst Du und er dahin sein und bald wird von euch auch der Name nicht mehr übrig sein.[3]) Und wenn in solcher Reflexion die Trennungen nur positiv aufgehoben, nicht von innen ins Ganze aufgelöst sind wie in jenen unmittelbaren Äußerungen seines religiösen Gefühls: so war doch, was ihn zu ihr hinführte, eben jene persönliche Sittlichkeit, die nur zu bescheiden war, um immer sich selbst zu enthüllen — dann fand er seine eigene einfache Sprache, und daß ein Mensch in dieser Zeit so einfach werden konnte, ist etwas Wunderbares; trotz des Rückhalts

1) XII 7. 32. V 2 4. 13. VI 36. VIII 21.
2) IV 44.
3) IV 6. XI 18, 6 u. a.

an den Evangelien haben die Kirchenväter vergeblich eine ähnliche Sprache zu reden versucht.

Und ebenso ist in seinem Persönlichkeitsbewußtsein eine innere Bewegung. Wir sahen, wie oft seine Meditationen den herkömmlichen stoischen Lauf nehmen, der von der Zerstörung des empirischen Lebens zum Aufbau der allgemeinen Vernunft- und Tugendwahrheit führt. Er gelangte darüber hinaus. Aber immer blieb in seinem Pantheismus eine Grenze, dieselbe, die sich bei seiner Vertiefung in das Seelenleben zeigte: Mysterium, Wandel und Fülle der Gestalten, Individualität hat für ihn keinen Lebenswert. Es ist in ihm ein letztes Verlangen, in Klarheit und Begrenzung zu leben, wie in der Seele alles so einfach und klar sein soll, daß man „auf eine plötzliche Frage: was liegt Dir im Sinn? immer sogleich rückhaltlos antworten kann: dies und dies" und jeder dem andern „den Einblick in sein Hegemonikon" offen hält.[1]) Wenn „die Dinge in solches Dunkel gehüllt sind, daß viele Philosophen, und nicht die schlechtesten, sie gänzlich unbegreiflich finden und selbst die Stoiker sie für schwer erkennbar erklären", so ist das ein Grund mehr für die „Verachtung alles Sterblichen".[2]) Inmitten der Veränderungen, die sich damals im Lebensgefühl der Menschen vollzogen und zu dem Suchen nach den dunkeln geheimnisvollen Kräften trieben, will er dieses Dunkel, das er in allem empfindet, was veränderlich ist, „von der Höhe betrachten", wo es in wesenlosem Schein sich auflöst.[3]) Aus dieser Stellung und nicht aus einer müden Trostlosigkeit entspringt das, was man seinen Pessimismus nennt. Es ist nichts Subjektives und nichts Düsteres. In Zeiten, die eine Verschiebung in den Wertverhältnissen der seelischen Energien bringen, geht das so wie eine Welle hin, die die Feinfühligsten ergreift; und der stoische Pantheismus, dem noch das Bewußtsein des Schöpferischen in Individuation und Entwicklung fehlte, wurde dadurch nur lebenswahrer, daß die moralisch bloß durch Kraftanspannung verneinten Leiden in ihn aufgenommen wurden, um sich in ihm zu versöhnen.

So schuf sich Mark Aurel die Gleichgestimmtheit seiner Seele mit einem tiefen Gefühl für die Dissonanzen dieser Wirklichkeit. Nur wenn man diese Seiten für sich nimmt und nicht wie sie in der durch ein vollkommenes Leben bewährten Gestalt seiner

1) III 4. VIII 61; vgl. dazu X 26.

2) V. 10. IX 28.

3) X 30 cf. XII 24.

Persönlichkeit zusammenhängen, kann es so scheinen, als werde er von widersprechenden Stimmungen umhergeworfen.[1]) Die Funktion eines Tagebuches bringt es mit sich — und bei der stoischen Anforderung von sittlicher Vollendung in verstärktem Maße —, daß die unbefriedigten Lagen des Daseins in ihm unverhältnismäßig hervortreten. Ein Rückschluß von Selbstbekenntnissen auf die Wirklichkeit der Person ist immer nur auf die Struktur des Ganzen zu bauen. Diese ist nach der Natur solcher Aufzeichnungen, zu der keine geschlossene äußere Form gehört, schwer als die objektive Wirklichkeit darzutun: aber sie mußte zu gesammeltem Ausdruck gelangen, sobald Mark Aurel über die einzelnen Situationen hinaus den ganzen Verlauf seines Lebens in der Selbstbetrachtung zusammenfaßte. Im Kriegslager am Flusse Gran, im heutigen Ungarn, hat er diese zusammenhängende Meditation niedergeschrieben, die das erste Buch des Werkes füllt. Es ist eine Autobiographie von einziger Art.[2]) Für die Geschichte der Gattung ist es das unschätzbare Dokument, in welchem das Aufsteigen der Säfte an einem Knotenpunkt der Entwicklung zu schauen ist.

Mark Aurel betrachtet seinen Lebensgang, indem er sich die Menschen, die ihm etwas gegeben haben, den einen nach dem andern, vergegenwärtigt. Er stellt nicht seine Person und die Arbeit am eigenen Inneren für sich hin, sondern geht von den anderen aus, denen er sich fürs Leben verpflichtet findet, und indem er ihrer gedenkt, kommen die entscheidenden Tatsachen seiner inneren Geschichte zur Empfindung und Aussprache als vorbildliche Züge dieser Menschen oder als ihre Lehren und unmittelbaren Verdienste um ihn. „Vom Großvater", so beginnt das Buch, und dieses „von..." kehrt am Anfang jedes der siebzehn Abschnitte wieder. So führt er sich die Personen vor, wie sie im Leben zu ihm in Beziehung traten, nach den Eltern und Ahnen die einzelnen Erzieher und Lehrer, den Bruder, zuhöchst seinen Adoptivvater, den Kaiser Antoninus Pius, und faßt zum Schluß als „von den Göttern" kommend zusammen, was er als Glück empfindet: das, was nicht in

---

1) So selbst R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. 1902. S. 101. Und auch Wendland noch findet a. O. S. 135. 137 in Mark Aurel einen Zeugen für die Gebrochenheit der Persönlichkeit.

2) Die Fragen, die Mark Aurel sich in dieser Autobiographie stellt, sind zum Teil auch in V 31 angegeben; und auch diese Stelle führt nur, soweit sie Selbstprüfung ist, nicht auch mit dem καὶ πόσα ὥρται καλά; auf die Fragen Epiktets zurück.

unsere Macht gegeben ist sowohl wie das, was bei uns selber steht, aber nun von dem religiösen Gefühl zugleich als Freiheit und göttliche Hilfe zu dieser Freiheit erfahren wird.[1]) Auch hier wieder scheint es nach der äußern Form, als sei lediglich die Reflexion am Werke, die den Moralisten nun vollends zur Zergliederung des eigenen Seins führte.[2]) Die Form besteht in der absatzweisen Aufreihung von Tugenden und Charakterzügen für jede einzelne Person; diese Eigenschaftskomplexe werden mit neutraler adjektivischer Wendung hingestellt; je näher der betreffende Mensch dem Autor steht, um so mehr wachsen sie an und gehen so in die Form des Porträts über. „Von der Mutter das Gottesfürchtige und Freigebige und das Abstehen nicht nur vom Schlechtestun, sondern auch davon, mit einem solchen Gedanken umzugehen. Und weiter das Schlichte in der Lebensweise, ganz fern von der Lebenshaltung der Reichen." Aber das Wesentliche und wunderbar Menschliche ist die Auswahl; sie ist nicht von Verstandesregeln diktiert.

Von jedem Menschen, dessen er sich erinnert, weiß Kaiser Markus etwas Gutes zu sagen. Der sittlich-natürliche Kosmos scheint hier in einem Menschenkreise verbildlicht, eine Verwirklichung seines Wortes[3]) von der steten Quelle der Freude im Anblick menschlicher Vorzüge; er hat dafür den Ausdruck: ein vorschwebendes Ideal „an dem Beispiel eines lebenden Menschen mit Augen sehen".[4]) In der so vergegenwärtigten Umwelt — es ist die erste innerliche Darstellung eines geistigen Milieus — wird das pantheistische Gefühl gleichsam gegenständlich. Aus den dunkelsten Verhältnissen hebt er sittlich Schönes heraus und läßt die historische Wirklichkeit auf sich beruhen. Er berührt sich darin mit der Art Goethes in „Dichtung und Wahrheit" oder mit der Menschenbeurteilung Schleiermachers in seinen Briefen. Wie diese reinen Gestalten einander im Spiegel seines Gemüts ablösen, glaubt man sich in eine bessere Welt versetzt, in der alles beschwichtigt ist.

Von seinem Rhetoriklehrer, dessen Stilvorschriften er bald genug von sich geworfen hatte, sagt er nur, daß er ihm Klarheit über das Schmarotzerwesen von Despotenhöfen und über den Egoismus der sogenannten Aristokratie verdanke. An seinem Bruder

1) Vgl. die oben aus IX 40 angeführten Sätze, die diesen Abschnitt I 17 erläutern.

2) So z. B. R. Hirzel a. O. II S. 268: „gewissermaßen eine Analyse seines geistigen Wesens."

3) VI 48. 4) I 8.

und Mitregenten, jenem schmutzigen Verus, mit dem er soviel Qual hatte, hebt er solche Züge zum Vorbild heraus: daß er nie die Hoffnung aufgab, immer von der Liebe seiner Freunde überzeugt war, daß er sich unverstellt gab, sodaß immer klar war, was er wollte oder nicht wollte; und bei dem Dank an die Götter sagt er dann von ihm: „daß mir ein solcher Bruder zuteil ward, der mich durch seine Lebensart dazu treiben konnte, auf mich selber noch mehr achtzugeben, und der mich zugleich durch Ehrerbietung und Liebe erfreute." Die gesteigerte Bedeutung, die das rein Menschliche durch die Lebenssphäre des Kaisers gewinnt, wird auf diesen Seiten durch den biographischen Inhalt besonders stark fühlbar; denn Mark Aurel rechnet seinen Lehrern und Vorbildern nicht nur die Erziehung zur philosophischen Lebensführung an, sondern auch den Gewinn richtiger Vorstellungen über Staat und Hofleben, über die Aufgabe des Königs, vor allem Freiheit und Gleichheit zu wahren, ein freies Wort zu ertragen, sich auf dem Thron „ohne Trabanten und hervorstechende Kleidung und Fackeln und die Standbilder und den sonstigen Prunk, sondern fast wie ein Privatmann" zu bewegen. Und wenn er an den Menschen nur die Vorzüge sehen will, so führt das nicht zu einer leeren Idealisierung, sondern er hält fest, was ihn wirklich berührt hat, und gibt daher nicht bloß Tugendbegriffe, sondern die Sachen selber. Von dem einen ist ihm das Bild des häuslichen Lebens geblieben, einen andern sieht er in seiner Art zu unterrichten vor sich, wieder einem dankt er es, daß er von ihm die Gespräche Epiktets erhielt. So natürlich ist er: er dankt es Rusticus, daß er es lernte Briefe einfach schreiben, „wie der Brief, den er meiner Mutter aus Sinuessa geschrieben hat."

Und wo dann die historische Wirklichkeit sich mit dem Ideal deckt, rundet sich die Anschauung zu einem voll ausgeführten Porträt, wie es Mark Aurel von Kaiser Antoninus Pius schafft, mit dem er zwanzig Jahre lang als Mitregent zusammengewirkt hatte. Es sind an hundert Eigenschaftswörter und Einzelmomente, unerschöpflich scheinen ihm die vorbildlichen Züge des Menschen und Herrschers zuzufließen, bis in die kleinsten Gewohnheiten der täglichen Lebensführung dringt die Erinnerung nach, als könnte er sich nicht genugtun in dem Preise dieser „harmonischen und stets über den Dingen stehenden Seele". Es ist ein Höchstes von Menschenschilderung in dieser an Charakteristiken reichen antiken Literatur; man hat hier, wo keine literarische

Absicht die Feder lenkt, ein sicheres Zeugnis von der Entwicklung des psychologischen Sehens, die mit der Pflege des eigenen Inneren zusammenging und die Voraussetzung für die geniale Seelenmalerei eines Tacitus gewesen war. Mark Aurel konnte die Technik des Porträts zu solcher Vollendung erheben, weil er die mangelnde objektive Einsicht vom Wert der individuellen Inhaltlichkeit durch eine von Ehrfurcht und Liebe getragene Anschauung ersetzt, die bei jedem Zug den ganzen Menschen vor Augen hat, sodaß ein Grundgefühl alle Einzelheiten zusammenstimmt; und man sieht, wie das Gefühl verschwebt: er schließt nicht, wie er das bei einer mehr aufs Moralische gestellten Betrachtung dieses für ihn vorbildlichen Menschen tat,[1]) mit der Todesstunde des Antoninus, jenem erhabenen Moment, da der Kaiser im Sterben die Losung: Gleichmut der Seele, Aequanimitas, ausgab, sondern die letzten Worte sind: „Wie war er bei Maximus' Krankheit!" In den Einzelzügen ebenso wie in der Wahl einer solchen Art von Selbstschau spielt eine Dankbarkeitsfülle, wie nie wieder in einer Autobiographie vor „Dichtung und Wahrheit".

Und nun zum Ende geht Mark Aurel von diesen Gestalten, dieser Sichtbarkeit seiner Innenwelt zurück in das unschaubare Gefühl seiner selbst, um von da aus noch einmal sein Leben zusammenzunehmen. Er wendet auf seine eigene Person die Fragestellung an, die er sich für die Menschen seiner Umgebung errungen hatte, und was ihn bei solcher Betrachtung leitet, ist dies: sich das Gute, das ihn seines Wertes froh macht, aus seiner Lebensgeschichte vorzuführen. Die antike Art der Selbstauffassung, die uns in so verschiedenen Formen der Verherrlichung begegnet ist, enthüllt hier, von allen äußeren Beziehungen gelöst, ihren reinen sittlichen Kern. So tief wie dieser Gesichtspunkt, der nichts mit gewöhnlichem Optimismus gemein hat, ist die Art, wie er ihn faßt: ihm dem Stoiker rückt das Glück, Menschen zu besitzen, in gleiche Wertlage mit dem Bewußtsein, sich frei von Verfehlungen erhalten zu haben, und dieses Selbstbewußtsein tritt nicht mit dem Stolz auf das eigene moralische Verdienst heraus, sondern mit dem Gefühl der Dankbarkeit für das 'Führe uns nicht in Versuchung' — der selbständige sittliche Wille neigt sich vor dem Göttlichen, ohne sich selbst zu verleugnen; er wird nur innerlicher und läßt nicht von der eigenen Kraft, indem er sich die Grenzen bewußt hält, die dem Menschen gesteckt sind.

1) VI 30.

So wird das Ganze zum schlichten Ausdruck seines religiösen Empfindens. „Von den Göttern: daß meine Großeltern, meine Eltern, meine Schwester, meine Lehrer, Hausgenossen, Verwandten, Freunde, daß die Meinen fast allesamt gute Menschen waren" — das sind die ersten Worte. Er sieht glückliche Fügungen darin, daß er vor unreinem Lebenswandel bewahrt wurde, und so bringt er hier intime Vorgänge aus seiner Jugendentwicklung zur Sprache. Er verweilt bei den Familienbeziehungen wieder ohne ein Wort von all dem Tod und Kummer, er erwähnt, daß er seine Mutter in ihren letzten Lebensjahren hat bei sich haben dürfen. Er dankt den Göttern dafür, daß er sich selbst überwunden hat: „daß ich gegen Rusticus, obwohl ich oft über ihn aufgebracht war, nie etwas beging, was mich hinterher hätte gereuen müssen." Wenn er sich dessen vergewissert, daß er gegen keinen, der ihm nahestand, sich irgendwie vergangen hat, so fügt er hinzu: „obwohl ich in einer Verfassung war, die mich gelegentlich zu dergleichen befähigt hätte; der Götter Wohltat aber ist es, daß keine Verkettung von Umständen eintrat, die mich so hätte offenbaren mögen." Und selbst die scheinbar rein vernunftmäßige Arbeit der Selbsterziehung — „das oftmalige eindringliche Sichbeschäftigen mit dem Gedanken des naturgemäßen Lebens und seiner Bedeutung" — will er nicht sich allein danken, sondern sich nur die Schuld zuschreiben, wenn er trotz der göttlichen Lehren und Hilfen noch nicht zur Vollkommenheit gelangt sei. „Denn all dies bedarf der hilfreichen Götter und der glücklichen Fügung."

4. DIE RELIGIÖSE SELBSTDARSTELLUNG UND DIE SEELENGESCHICHTE.

An der Grenze, die mit Mark Aurel erreicht ist, erscheint die Entwicklung, die der Selbstbiographie noch in der antiken Literatur bevorstand, als ein von innen verständlicher Bildungsprozeß. Meditation und Selbstbetrachtung, in der die innere Erfahrung in eine metaphysische Tiefe des Ich dringt: so endete die sokratisch-stoische Selbstbesinnung, indem sie über sich hinausführte. Metaphysische Innerlichkeit, die den erlebten Moment mit der Ganzheit des kontemplativen Gemütsverhaltens erfüllt: so sollte sich in dem christlichen Neuplatonismus die Selbstbiographie aus einer subjektiven religiösen Lyrik entfalten, als ein Zwischenglied zu Augustins

Seelengeschichte. Und in Augustins persönlicher Entwicklung setzt dieser Fortgang aufs neue ein; in der Zeit nach seiner Bekehrung suchte er in der antiken Literatur nach einer Form der Selbstbetrachtung, um sich in seiner noch mehr neuplatonischen Beschäftigung mit dem Innendasein im Gespräch mit der Vernunft darzustellen, ehe er der neuen Glaubenserfahrung und Darstellungskunst sicher war, kraft deren er dann seine Lebensgeschichte aus der geheimnisvollen Beziehung der Seele zu Gott gestaltet hat.

Was sich so in dem Erleben einzelner großer Individuen als ein innerer Zusammenhang begreifen läßt, ist doch durch tausend Fäden mit der breiten Geistesbewegung verflochten. Und wenn auch das eigentliche Fortrücken des Geistes nur von kleinen Kreisen aus geschieht und ein Herd der Täuschungen entsteht, wenn man eine Vorstellung von Gesamtbewegungen bildet, wo verschiedene Schichten der Kultur durcheinander gehen: es lockt doch wieder das Spiel der geschichtlichen Möglichkeiten, und dieses muß, soweit es sich in autobiographischen Bildungen beobachten läßt, zur Anschauung kommen, wenn es denn möglich werden soll, das Originale vom Gegebenen zu scheiden.

Es handelt sich bei diesem allgemeinen Werden im wesentlichen um eine Erschütterung jener Persönlichkeitsauffassung, die sich in dem Begriff des Bios und in der Fassung des Dämon als der klaren Vernunft aussprach und die sich trotz der an Heraklit sich nährenden Ideen über die zusammengesetzte Natur des Menschen innerhalb der Autobiographie behauptet hatte. Momente dieser Veränderung waren schon in dem problematischen Gebiet des Realismus und dann auf der Höhe der Selbstbetrachtung zu finden; nun bietet sich, zumal in dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, ein ganzes Bündel von Selbstdarstellungen literarischer Menschen, die den Vorgang von andern Seiten beleuchten. Statt der festen Gestalt der Person rückt hier ein in der Zeit verlaufender Bildungsgang in den Vordergrund, das Suchen nach einem höheren Lebensinhalt kommt zur Aussprache und die Bekehrungsgeschichten häufen sich. Oder die Unruhe stellt sich geradezu in zerfließenden Empfindungen, bis an die Grenze des Pathologischen, zur Schau. Und unterhalb des Bereichs der individuellen Produktion sammeln sich Formen der Seelengeschichte an. Aus dem weiten Umkreis des Kaiserreichs kommen in dieser Zeit des Friedens, vornehmlich aus den östlichen Gegenden, die Dokumente zusammen, und, so verkürzt auch immer, spiegeln sich doch in ihnen die religiösen Be-

wegungen — in die hinein die christlichen Schriftsteller, sich angleichend oder mit neuen Ansätzen, vordringen.

Eine erste Reihe von Selbstzeugnissen führt von den Analysen der eigenen Entwicklung, die wir aus der Schriftsteller-Autobiographie kennen, hinüber zu einem Typus der Bekehrungsgeschichte, der sich noch innerhalb der intellektualistischen Auffassungsweise hält. Hier ist nur durch das vorherrschende Interesse am Prozeß der Bekehrung, nicht aber durch die Art der Behandlung etwas wesentlich Neues gegeben, und die Darstellungen schließen sich mehrfach eng an griechische Vorbilder an. Rhetoren, Moralphilosophen und christliche Apologeten finden sich in diesem Typus zusammen, entsprechend der Denkhaltung, die die Grenzen zwischen Philosophie und Religion verwischte. Und auch die Anlässe zur Selbstdarstellung stammen hier wieder aus dem öffentlichen Lehr- und Redebetrieb. Bei den Vertretern des öffentlichen Lebens, die durch moralische Predigten die allgemeinen geistigen Bedürfnisse befriedigten, mußte die Person des Redners schon infolge der unmittelbaren Beziehung zum Publikum hervortreten, ähnlich wie die höchste Betätigung der rhetorischen Kunst, die als Selbstzweck gewürdigte Prunkrede, eine Selbstdarstellung des Virtuosen war. Besonders am Eingang eines Vortrages, in der „Prolalie", waren persönliche Erzählungen angebracht, und sie erhielten eine eigene Rolle, sobald sie dazu benutzt wurden, dem Inhalt der Rede durch Vorführung des eigenen Erlebnisses eine wirksame Wendung zu geben. Wir sahen schon, daß die auf persönliche Einwirkung gestellte Lebensphilosophie eine protreptische Verwendung der Morallehre von der eigenen Geschichte mit sich brachte, und Seneca schilderte, wie er selber durch solche deklamatorischen Bekenntnisse seines Lehrers Attalus zur Nacheiferung in der Askese begeistert wurde.[1])

Auch diese Richtung wieder geht in der Selbstauffassung auf Sokrates zurück. Ganz durchsichtig zeigt sich das in einer Erweckungsrede des Besten unter den kynisch-stoischen Wanderpredigern des ersten Jahrhunderts, des Dio Chrysostomos.[2]) Ein in diesen Zeiten typischer Übergang, der die innerlicheren Menschen vom Rhetorentum zur praktischen Philosophie führte, war von Dio ungewöhnlich tief erlebt worden; durch ein Verbannungsdekret

1) Vgl. oben S. 234.

2) Dion Prus. or. 13 περὶ φυγῆς (Op. ed. J. de Arnim I p. 179sq.) Vgl. v. Arnim, Leben und Werke des Dio v. Prusa S. 226ff.

Domitians seiner höfischen Stellung und seiner Heimat beraubt, blieb er tapfer, und zum Bettler und Vaganten geworden, kam er zur Einkehr und zur Erkenntnis von der Wertlosigkeit der äußeren Güter und dem Segen der Armut; vierzehn Jahre lang führte er in bunten Versteckungen als Badediener, Gärtnerbursche und dergleichen das Leben eines kynischen Apostels. An diese Erfahrungen knüpfte er an, als er nun nach seiner Restitution in einer Rede „über die Verbannung", die er in Athen hielt, seine kynische oder popularisierte sokratische Moral öffentlich vortrug. Und diese Darstellung seiner Bekehrung, die ihm den Stoff zu einem Sittenroman hätte liefern können, nimmt bezeichnenderweise eine ganz andere Richtung. Dio gleicht seine Entwicklung zum Philosophen an die Bekenntnisse des Sokrates der platonischen Apologie an, ganz so wie er seine Moralpredigt nicht auf seine persönliche Erfahrung, sondern auf die Alten, auf einen „sokratischen Logos", gründet: in seiner Notlage habe er sich an Apollos Orakel gewandt und von dem Gott die Weisung zum Verharren in seinem Treiben vernommen, und da er sich von dem Volk, unter dem er sich umtrieb, ständig als Philosoph angesprochen fand, habe er sich durch Selbstbesinnung das Recht zu solchem Beruf erwerben müssen, und Freiheit und Eudämonie war der Lohn. Es ist das erste Mal, daß uns diese nun öfter zu beobachtende Weise entgegenkommt, das eigene Erlebnis nach einem literarischen Vorbild nicht nur formal, sondern inhaltlich zu stilisieren, vielleicht es so konventionell wirklich zu begreifen.

In schillernder Mannigfaltigkeit erscheint die rhetorische Selbsterzählung hundert Jahre später bei dem syrischen Literaten Lukian, der das allgemeine Fluktuieren und das Sichbekehren mit seinen Spässen persifliert und das eigene Ich einbezieht in die alles dominierende Narretei. Von seinen Studienreisen heimgekehrt, stellt er sich, in der Form der Prolalie, dem Publikum vor und gibt mit pädagogischer Nutzanwendung eine hübsche Erzählung zum besten, wie er aus dürftigen Verhältnissen und dem banausischen Handwerk zur Erwählung des höchsten Berufs, der Redekunst, gekommen sei. Das Interesse der Zeit an den kleinpersönlichen Dingen macht sich hier in dem komischen Realismus geltend, mit dem Lukian seine Familie schildert. Für die Darstellung des inneren Vorgangs hat er ein Vorbild zur Parodie an dem Herkules des alten Sophisten Prodikos; er erzählt einen Traum, in dem ihm Bildhauerkunst und Bildung mit entsprechenden Ko-

stümen und langen Reden erschienen seien, bis der Streit durch die Aussicht auf vollkommenes Wissen, vollendete Tugend, Ansehen in der Welt und unsterblichen Ruhm zu gunsten der Rhetorenbildung entschieden wurde. Dann hat auch er den herrschenden Bildungsgegensatz zwischen Rhetorik und Philosophie in mehr technischer und polemischer Wendung an seiner Person vorgeführt und unter verschiedenen Masken und schwankender Motivierung solche Verwandlungen samt den resultierenden literarischen Verdiensten[1]) mit den Mitteln der Satire und Komödie dialogisch inszeniert: Verblüffung durch eine philosophische Predigt, die „wie der Biß eines tollen Hundes" wirkt und aus dem Dunstkreis des versklavten Daseins zu Freiheit, Klarheit und Licht verrückt; Rhetorik und philosophischer Dialog in Person als seine verlassene Frau und seine neue, letzte Liebe, die sich um ihn streiten — ein Ehezwist, der auf dem Areopag zu entscheiden ist; Auftritte mit den alten Philosophen, die den Frechling steinigen möchten, ihm aber auf sein Glaubensbekenntnis hin ein Zeugnis über seine Zugehörigkeit ausstellen und ihn offiziell als Wahrheitskämpen stempeln müssen.[2])

Bei den christlichen Schriftstellern, die sich seit dem zweiten Jahrhundert in den Formen der hellenistischen Kulturwelt bewegten, erscheint die selbsterzählte Bekehrungsgeschichte zunächst in ähnlicher Weise. Am Eingang von apologetischen, erbaulichen oder lehrhaften Schriften erzählen die literarisch gewordenen Christen, daß sie selbst erlebt haben, was ihre Predigt von den andern fordert. Es sind vielfach geringere Geister, die hier reden, und die Tendenz ist oft bestimmend. Es handelt sich um das Loskommen von der sittlichen Verderbnis oder um den typischen[3]) Übergang von der heidnischen Philosophie zum Christentum als der wahren Philosophie, in der nun alle Probleme endgültig gelöst sind. Von der eigentümlichen christlichen Erfahrung gelangt in diesen Geschichten, die den Hellenisierungsprozeß der neuen Religion begleiten, nichts zur Aussprache. Aber bei den bedeutenderen Erzeugnissen macht sich doch eine Weiterbildung, zumal in der Technik der religiösen Autobiographie, geltend.

---

1) Auch bei Dio geht aus der Erzählung seines Übergangs zur Philosophie die Darlegung einer Wandlung in der Form seiner Lehrweise hervor. Or. 13 § 12 u. 28ff. Vgl. v. Arnim a. O. S. 256.

2) Lukian: Insomn. Nigrinus. Bis accusatus. Piscator. cf. Hermotimos. Prometheus.

3) Vgl. Wendland, Die Kultur der hellenistisch-röm. Zeit a. O. S. 52.

In dem ersten Zeugnis dieser Art, dem um die Mitte des zweiten Jahrhunderts abgefaßten Dialog des samaritanischen Apologeten Justins des Märtyrers, ist die einleitende Erzählung der eigenen Bekehrung nur eine konventionell zurechtgemachte Form oberflächlich-lebendiger Belehrung. In der besonders durch Plutarch wieder modern gewordenen Form des Dialogs stellt Justin sich dar, wie er im zünftigen Philosophenkostüm in den Hallen wandelt und dem Juden Trypho die Unzulänglichkeit der heidnischen Philosophie zur Erlangung der Gotteserkenntnis und Glückseligkeit durch seine eigene Geschichte illustriert. Da kommt zuerst die Reise durch die verschiedenen Philosophenschulen, bis die ersehnte Weisheit bei den Platonikern gefunden scheint. Der Fortgang vom Neuplatonismus zum Christentum blieb immer ein Kernpunkt, aber das Unterscheidende der beiden Lehren war noch bis zu Augustin hin nicht zu klarem Bewußtsein erhoben. Bei Justin bleibt es bei der bloßen Behauptung. Er erzählt, daß er sich eben nach platonischer Methode in sich selbst zur Schauung Gottes verschließen wollte, als ein weiser Greis herbeikam, ihm das Unvermögen auch dieser Philosophie demonstrierte und seine rat- und hilflose Seele auf die Schriften der Propheten als die durch unvergleichlich hohes Alter und Wunderzeichen bezeugten Dokumente der göttlichen Offenbarung verwies: eine brennende Sehnsucht nach den Propheten und Freunden Christi war die unverzügliche Folge. „Auf diese Weise und hierdurch ward ich zum Philosophen." Auch wo die Bekehrung mehr religiös auf göttliche Gnadenwirkung und Wiedergeburt durch das Taufsakrament gestellt wird, wie bei Autoren des nächsten Jahrhunderts in der Zeit der schon sich festigenden Kirche, bleibt es bei der einfachen Hinstellung von Anfang und Ende, Irrtum samt Laster und Wahrheit samt Tugend. So gibt ein Rhetor, der es als Christ zum Bischof von Karthago gebracht hat, Cyprian, in der Einleitung einer stark aufgetragenen Schilderung der Sittenverderbnis ein dünnflüssiges Bekenntnis darüber, daß er das auch ihm selber so schwierig erschienene Ziel, ein neuer Mensch zu werden, mit dem Empfang der Taufe auf einmal erreicht habe, indem „auf wunderbare Weise alsbald das Zweifelhafte sicher, das Verschlossene offen, das Dunkle licht und das für unmöglich Gehaltene möglich wurde".[1]) Ähnlich äußert sich Commodian, der seinen Beruf zur Vermahnung der Heiden

1) Cyprian. ad Donatum c. 2—4.

auf seine vormalige Verstrickung in den „abscheulichen Irrtum" gründet und sein „apologetisches Gedicht" (259), Hexameter, die schon etwas von dem Geruch des Kirchenlatein haben, mit Versen über die Unseligkeit seiner Jugend beginnt: unwissend, von eitler Hoffnung gefangen, „leichter als Spreu", „gleichsam hundert Köpfe auf den Schultern" habe er sich steuerlos umhergetrieben, bis ihm die Erkenntnis Gottes in dessen heiligem Gesetzbuch aufging.[1]) Bei einem hervorragenden Schriftsteller des vierten Jahrhunderts, Hilarius, dem Bischof von Poitiers (um 350), wird die autobiographische Erzählung — sie steht am Eingang seines Werkes über die Dreieinigkeit[2]) — wieder bedeutender, indem sie sich der Antike nähert und, auch in der Sprache an klassischen Vorbildern, an der Prosa Sallusts geschult, den Stufengang einer philosophisch-religiösen Entwicklung aufzeigt. Den Ausgangspunkt bildet der von der Philosophie unbefriedigte Erkenntnisdrang, ein unsicheres Suchen, schwankende Überlegungen über Gott und das Ziel des Menschenlebens; dann führt ihn das Studium des alten Testaments zur Einsicht in die Unerkennbarkeit Gottes: jene Deutung des Gottesnamens Jahve auf das reine 'Ich bin der ich bin' (2. Mos. 3, 14) gibt ihm diese Erleuchtung; endlich gewinnt er durch die Lektüre des Johannesevangeliums die wahre, die natürliche Vernunft übersteigende Lehre von den göttlichen Geheimnissen und die Sicherheit im Glauben und in seliger Unsterblichkeitshoffnung.

Auch einen künstlerischen Aufbau konnte die Bekehrungsgeschichte in dieser Literatursphäre erhalten. So erscheint sie in der griechisch-christlichen Romanliteratur, in einer dem zweiten Jahrhundert angehörigen[3]) Bearbeitung des Clementischen Legendenkreises, wo die apokryphen Bücher vom Apostel Petrus in eine Icherzählung Clemens des Römers umgegossen sind, der in der Einleitung von seinem Übergang zum Christentum erzählt.[4]) Clemens beschreibt hier ausführlich seinen Seelenzustand, die bange Unruhe, die widerstreitenden Gedanken und die quälende Sorge um das Schicksal nach dem Tode, und deutet dabei zugleich auf die Quelle des künftigen Glücks vor; und in lebendiger Folge

1) Commodian. Carmen apolog. 1—15. cf. Instructiones, praef. (Corpus script. eccles. lat. Vind. XV). Anders ist das Autobiographische in Instruct. II 20, 1: da erscheint die Selbstanklage des Pönitenten; vgl. unten Teil III Kap. I.

2) Hilarius De trinitate c. 1—15.

3) Usener, Religionsgesch. Unters. I S. 10f.

4) Clementina ed. Lagarde.

wird dann geschildert, wie die Kunde von der Verheißung des Reiches Gottes nach Rom dringt, wie Clemens durch eine christliche Predigt bestimmt wird, zur Erkundung der Wahrheit nach Judäa zu ziehen, wie er in Alexandrien einem Apostelschüler begegnet und in einer dramatischen Szene für ihn gegen die hochmütige Dialektik der Philosophen Partei ergreift, um endlich, zu Petrus selbst gelangend, in der durch Wunder bezeugten Offenbarung Christi die volle Erlösung von seinen Zweifeln zu finden und des Apostels Schüler und Begleiter zu werden.

Endlich haben wir aus dem Zentrum der kirchlichen Gnosis, aus der Schule des Origenes, ein literarisches Werk, in welchem die Autobiographie eine selbständige Bedeutung hat, und das daher eine Anschauung davon gibt, wie weit die bildungsgeschichtliche Selbstauffassung in diesem Kreise der hellenistischen Autobiographie gelangt ist. Im Jahre 239 hielt ein zwanzigjähriger Jüngling, Gregor, der unter den Heiligen der katholischen Kirche als der Wundertäter geführt wird, vor Origenes beim Abschied von der Akademie in Cäsarea eine Dankrede, in der er seine eigene Geschichte erzählte.[1]) Die äußere Kunstform war durch die Rhetorik gegeben: eine Einleitung mit den üblichen Hyperbeln über die Größe des Gegenstandes und über das eigene Unvermögen, dann die eigentliche Danksagung mit der Vorführung der Verdienste des Lehrers um seine Schüler — hier war der Raum für das Autobiographische — und als Abschluß der Ausblick auf die Zukunft, die Versicherung, die Lehren des Meisters zu bewahren und die Bitte um seinen Segen und seine Fürbitte. Aber hier erhält nun die rhetorische Kunst einen inneren Gehalt. Der platonische Geist, der in Origenes wirkte, die Macht der Persönlichkeit, die von dem Lehrer ausging, die begeisterte Hingabe des Schülers verbinden sich mit der stoisch-christlichen Vorsehungslehre, um die Lebensgeschichte zu einem zusammenhängenden Ganzen zu machen.

Die teleologische Ausdeutung gibt das Thema für einen ersten Abschnitt, in welchem Gregor seinen Lebensweg von der heidnischen Herkunft und der standesgemäßen rhetorischen Erziehung bis zu der entscheidenden Wendung behandelt, die ihn zu Origenes und damit zum Christentum führte. Er will dartun, wie der „heilige Engel Gottes, der von Jugend auf sein Erzieher ist", dieses „heil-

1) Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ εἰς Ὠριγένην προσφωνητικός. (von Gregor selbst als λόγος χαριστήριος bezeichnet) Ed. P. Kötschau, kirchengesch. und dogmengesch. Quellenschriften. IX. Vgl. dazu Brinkmann, Rhein. Mus. LVI. 1901.

volle Zusammentreffen zuwegebrachte, dafür vorhersorgend von Geburt und Erziehung an". Die Technik der Vordeutungen erscheint hier voll ausgebildet, doch noch fast ganz auf die äußere Pragmatik beschränkt. Eine erste Berührung des Kindes mit dem Christentum wird inhaltlich im Unklaren gelassen, aber zum Ausgangspunkt genommen für das Eingreifen des göttlichen Logos, der von nun an ihm nahe blieb. Dann weist Gregor das wunderbare, zugleich verlangsamende und verkürzende Wirken der Vorsehung in der Verkettung scheinbar zufälliger Umstände nach: hinter den offensichtlichen Ereignissen und ihrer Auffassung durch ihn und seine Umgebung, die darin nur natürliche Vorgänge des regelrechten Bildungsganges sehen, läßt er einen höheren wahren Sinn erscheinen, durch den sie in einen planmäßigen Zusammenhang kommen; gleichsam eine Anwendung der stoischen Schriftexegese auf das Leben. Er benutzt dafür die Ausdrücke „Symbol" oder „Prophezeiung" und hebt hervor, daß „der göttliche Pädagog nicht schlief", sondern dem Ahnungslosen die Fesseln löste.

Und nun tritt die Gestalt des Origenes in den Mittelpunkt, und bei aller rhetorischen Sprache spürt man die Wahrheit des Erlebnisses. Eine Rede des Origenes bringt den Jüngling, der sich der juristischen Laufbahn zuwenden wollte, in seinen Bannkreis und erweckt ihn zum höheren Leben: es ist sein „erster, der wahrhaft erste Tag, der bedeutungsvollste von allen Tagen, das erste Aufleuchten der wahren Sonne." Kunstmäßig führt Gregor die Steigerung durch, wie er zuerst gleich einem eingefangenen wilden Tier an den Ketten rüttelt, aber die „süße Anmut und Überredung und zwingende Kraft" von Origenes' Wort ihn berückt und er in einem Zustand halber Entschlossenheit schwankt, bis der „Stachel der Freundschaft" und Liebe sich in sein Herz senkt und „die Seele Jonathans sich an die Seele Davids kettet." Hier setzt dann die Darstellung des systematischen Bildungsganges ein, der zur Vollendung des Glaubens im Wissen führte. Gregor will „ohne rhetorische Vergleiche und Künste bekennen, was er an sich erfahren hat": er gibt eine allgemeine, ausführliche Rekapitulation der methodischen Folge der Studien, wie sie in der Schule des Origenes getrieben wurden, aber das dankbare Gefühl für den Lehrer bringt auch hier persönliches Leben hinein. Zusammenfassend bekennt er sich zu dem platonischen Christentum: wenn er auch noch nicht die Tugenden wie Gerechtigkeit oder Besonnenheit besitzen mag, so ist er doch von „stechendster Liebe" zu ihnen

erfüllt; „das letzte Ziel aber von allem ist, mein' ich, nichts anderes, als reinen Sinnes Gott ähnlich zu werden und so zu ihm zu gelangen und in ihm zu ruhen." —

Eine andere Gruppe von Selbstdarstellungen führt in die tieferen Schichten der geistigen Gärung dieser Zeit, aus denen die dunkeln, sinnlich religiösen Mächte emporstiegen, um, gespeist von den herumschwirrenden orientalischen Glaubensvorstellungen, die in dem Gemeinbewußtsein herrschende Art des religiösen Verhaltens zu bestimmen. Wir tauchen in dieses Gewoge nicht gründlich hinab. Denn der Vorgang, in welchem die repräsentative Gestalt der religiösen Selbstbiographie von Augustin ausgebildet wurde, ist nicht wie die entsprechende Erscheinung in der Mystik des christlichen Mittelalters durch einen schon vorhandenen, im Gemeinschaftsleben entwickelten Typus der Seelengeschichte bedingt, sondern hat gerade darin seine Bedeutung, daß der Selbstbiograph ein überlegener Mensch war, der die Auffassung — oder richtiger die Realität — des inneren Verlaufs, den er an seinem Leben darstellt, selber so geschaffen hat. Bei dem Aufbau einer solchen übergreifenden Lebensansicht, der im vierten Jahrhundert vollzogen ist, wurde gewiß vieles ausgeschieden und manche fruchtbaren Kräfte, die später wieder erstarkten, wurden verstümmelt. Aber wir vermögen die durcheinandergehenden, zerstreuten, vagen Religionsbewegungen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, soweit sie Massenerscheinungen sind, nicht deutlich und voll genug nachzuleben, um in dem Gesamtzustand selbst ihre innere Gliederung zu erkennen; und diese allein würde es ermöglichen, ihre Bedeutung für die Krisis der Selbstbiographie aus der Zeit, nicht aus der späteren Entwicklung zu verstehen. So kann es sich hier nur um Empirie handeln, die die autobiographischen Bildungen als Tatsachen hinstellt, von denen wir zufällig Kunde haben. Das eigentliche Problem bleibt zurück: wie hat sich die seelische Veränderung vollzogen, die in ihnen sichtbar wird und dann bei Augustin in die neue zusammengesetzte Stilform seiner Bekenntnisse miteinging, und woher stammt sie? Denn in dem vieldeutigen Wort 'orientalisch' liegt noch keine zureichende Erklärung, selbst wenn sich die wirkenden geschichtlichen Kräfte ausschließlich auf den Orient sollten zurückführen lassen: nach den Gesetzen der geistigen Entwicklung selbst treten solche gemischten, in Affekt und Intellektualität und Reflexionsphantasie zweideutig exaltierten Gefühlslagen in überreifen Kulturen auf — ob sie alles

in sich hinein reißen oder Übergangs-Erscheinungen bleiben, ist eine Frage, bei der es sich um Ende oder Neugestaltung des Lebens eines Volkes handelt.

Daß die antike Zurückhaltung in der öffentlichen Aussprache religiöser Vorgänge als subjektiver Gefühlszustände nicht mehr bestand, war schon seit Seneca deutlich. So konnte sich die Wirkung der religiösen Erfahrung, die im Herausstellen des affektiven Lebens besteht, nun in der Selbstdarstellung äußern, und die religiöse Autobiographie konnte den psychologischen Wert erlangen, den sie in der ganzen späteren Geschichte behalten hat. Von verschiedenen Seiten her kommen uns Ansätze dazu entgegen. Philo von Alexandrien, jener merkwürdige jüdische Theologe, dem die Anpassung an die stoische Gedankenwelt des Posidonios und an die hellenistische Mystik[1]) um die Zeit von Christi Geburt eine geschichtliche Fortexistenz eingetragen hat, ist uns ein erster Zeuge für das literarische Interesse an den irrationalen Zuständen des eigenen religiösen Verhaltens. Er zeigt sich gern in der Ekstase, die zugleich Inspiration ist und ihm die von anderweit kombinierten Gedanken seiner allegorischen Bibel-Exegese, auch die unbedeutendsten Einfälle, in feierlich-geheimnisvolle Prophetenstimmung taucht. Auch hier wieder wirkt die psychische Konstellation einer reflektierten Zeit, die inneren Erfahrungen nach feststehenden Allgemeinvorstellungen zu stilisieren: ein hellenistischer Begriff von Prophetentum und dazu die von Platos Erfahrung hier als ästhetische Theorie weitergegebene Vorstellung von der Gottesbegeisterung, beides schon verschmolzen vorliegend in einer typischen Form literarischer Darstellung — dieses Vorherwissen, wie ein Prophet etwas zu erleben hat, gibt der Selbstauffassung eine feste Orientierung.[2]) Der Erkenntnisakt, den Philo als Lebensgipfel beschreibt und als unmittelbaren Verkehr mit Gott empfindet, ist dieses unbegrenzte, verfließende, aber bei allem Außersichsein doch abstrakt bleibende Gefühl, das sich den Überschwang ins Unendliche durch Aufgebot platonischer Vorstellungen glaubhaft macht. Im Laufe dieser steigernden Ausdeutung seiner subjektiven Regungen läßt sich Philo über seine wechselnden Dispositionen bei der Arbeit aus, normale Schriftsteller-Erfahrungen, die aber hier, soviel wir wissen, zuerst so herausgekehrt werden. Er will „sich nicht scheuen, mitzuteilen", was er „tausendmal erlebt" hat:

1) Vgl. Wendland a. a. O. S. 115ff. und die dort angegebene Literatur.
2) Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 204.

er fand sich oft so dürr und unfruchtbar, daß er bei aller Anstrengung doch nichts fertigbrachte und im Leeren tappte, obwohl ihm die niederzuschreibenden Gedanken greifbar vor Augen standen — das ist die wunderbare Macht des göttlichen Logos, der den „Mutterschoß der Seele" verschließt und öffnet; „ein andermal wieder war ich zuerst ganz leer und fand mich unversehens in Fülle, die Gedanken kamen von oben unsichtbar herzugeschneit und gesät, sodaß ich durch göttliche Begeisterung den korybantischen Wahnsinn hatte und überhaupt nichts wußte von Ort, Umgebung, von mir selbst, von dem, was ich redete, was ich schrieb. Ein Finden des Sinns, Lichtgenuß, scharfsichtigster Blick, Offenbarkeit des Wesens der Sachen, wie mit Augen bei realer Anschauung zu fassen."[1])

Im zweiten Jahrhundert mehren sich die Selbstzeugnisse auch für diesen Kreis. Das Hauptdokument sind die „heiligen Reden" des Aristides von Smyrna — das fremdartigste autobiographische Produkt in der griechischen Literatur. Ein klares einfaches klassisches Griechisch, kunstvoll hergestellt mit der Technik der Imitation, in deren Beherrschung Aristides der bewunderte, Jahrhunderte lang vorbildliche Meister war, dient in diesen Reden, die von Krankheitszuständen erzählen, für die Darstellung der Nervenabenteuer und der Traumumnebelung eines sinnlich-geistig schwelgenden Gottesverkehrs. Wie weit mußte die Umwälzung des antiken Geistes fortgeschritten sein, damit solche Disharmonie erträglich war, ein ästhetisches Wohlgefallen erregte und dem Geschmack des feinsten Sprachkünstlers der Zeit für seine Selbstdarstellung entsprach!

Die eigentümliche Art des Erlebens, die sich hier kundgibt, läßt den wesentlichsten geschichtlichen Vorgang, die Verschiebung der Realität in die Transzendenz, in der irdischsten Sphäre eines Menschendaseins gewahren. Der äußere Sachverhalt bei diesen Selbstzeugnissen ist für unsere Wirklichkeitsauffassung ganz einfach und leicht festgestellt. Aristides litt seit Ende seiner zwanziger Jahre fortdauernd an allen möglichen Krankheiten, Rheuma, Asthma, Kopfneuralgien, Entkräftung, Entzündung aller entzündlichen Organe, Beschwerden auf nervöser Grundlage, wie sie in dieser Zeit bei den geistigen Berufen nichts Anomales[2]) waren. Er wandte sich von den profanen Ärzten zu der Heilkunst des Gottes Asklepios, jener in der hellenistischen Welt von altersher verbreiteten Therapie

1) Philo de migr. Abr. 393C.

2) Vgl. v. Wilamowitz, Isyllos v. Epidauros. Philol. Unters. IX S. 124.

der Heilgötter, die sich mit der Zähigkeit solches religiös-medizinischen Naturheilglaubens trotz aller Aufklärung erhalten hatte; und gerade aus diesem Jahrhundert wissen wir, daß die Kuren, die den gläubig im Tempel schlummernden Kranken durch Träume indiziert wurden, nicht eitel Schwindel und Suggestion waren, sondern auch auf ärztlicher Behandlung nach der Art des Naturheilverfahrens beruhten. Neben dem Tempelkult benutzte Aristides seine sonstigen Träume, um aus ihnen mittels einer allegorisch-rationalistischen Auslegungsmethode medizinische Verordnungen herauszudeuten, die von Asklepios kämen; auch dies ist etwas Zeitübliches und noch nicht für die Art seiner Frömmigkeit bezeichnend: dankt doch selbst sein Zeitgenosse Kaiser Markus den Göttern dafür, daß sie ihm „durch Träume Mittel zumal gegen Blutspeien und Schwindel gegeben“[1]) hätten. Die Kuren, denen Aristides sich nach seinem unkontrollierbaren Bericht unterwarf, erinnern meist an die des Doktor Eisenbart, aber von der gewaltsamen Form und übertriebenen Stärke abgesehen, sind es oft herkömmliche und vernünftige Vorschriften, Kaltbaden, Fango, Diät und Abstinenz und dergleichen, auch psychische Therapie, wie das Vertreiben nervöser Schmerzen durch Musik, schmeichelnde Vorstellungen, geistige Arbeit.

Auch daß er über den Traumverkehr Tagebuch führte — ein ihm verloren gegangenes Tagebuch in Pergamentrollen, das nur den Inhalt der Träume wiedergab, schätzt er auf 30000 Zeilen[2]) —, ist nur eine Erweiterung einer in den Tempeln herkömmlichen Übung, die uns aus den analogen Erscheinungen in katholischen Wallfahrtsorten geläufig ist. Öffentliche Aufzeichnungen von Krankengeschichten zu dem erbaulichen Zweck, die wunderbare Heilkraft des Gottes zu erweisen, sind uns seit der hellenistischen Zeit aus der Hauptstätte des Asklepioskultes, aus Epidauros, erhalten; es war an den Tempeln der Heilgötter ein förmliches Gewerbe für berufsmäßige Schriftsteller, ein Verzeichnis der Heilwunder oder der Träume und Visionen für die Beteiligten anzufertigen; aus der Mitte dieses zweiten Jahrhunderts haben wir eine längere Tempelurkunde, über dreißig Zeilen auf einer Steintafel, wo der Verlauf der Kur ähnlich wie bei Aristides auf Befehl des Gottes von dem Geheilten selbst aufgeschrieben

1) Marc. εἰς ἑαυτόν I 17 g. E.

2) Ael. Aristid. ἱεροὶ λόγοι (ed. B. Keil, vol. II p. 376 sq.) II 1 ff. 8. I 3. III 30. IV 15. III 26.

ist.[1]) Und bei Aristides blickt man in Gewohnheiten des privaten Lebens, die der täglichen Mitteilung und Besprechung solcher Wunderdinge dienten. Freunde kommen bei dem Kranken zusammen, und er legt ihnen die Träume der letzten Nacht zur Deutung oder zur Bewunderung vor; regelmäßig erzählt er dem Aufseher des Asklepiostempels von seinen Erlebnissen, im Tempel sitzen die eingesessenen Frommen zu dritt beieinander, und es geht die Frage um, „ob der Gott etwas Neues verkündet habe"; seine Traumphantasie schon ist oft so gerichtet, daß er bei seinen Gotteserscheinungen andere Personen als Zeugen dabei sieht; und er kann sich für die Wahrheit seiner dauernden Begnadung auf das Zeugnis derer, die dabei waren, oder „aller, die nur etwas von ihm wissen", berufen.[2]) Solche Gewöhnungen beruhen auf einem gesetzlichen Zusammenhang, durch den die religiöse Pflege subjektiver Seelenzustände zur Bildung von Erbauungsgenossenschaften führt, und der immer wieder bei der Entstehung religiöser Selbstbiographien wirksam gewesen ist.

Aristides hat es nun als ein berühmter Mann und getrieben von seinen Freunden gewagt, diese persönlichen Dinge in aller Ausführlichkeit zum Thema für seine Redekunst zu nehmen, auch dies auf göttliche Eingebung, wie das die vorherrschende Empfindungsweise bei solcher Schriftstellerei auch innerhalb der katholischen Mystik ist. Als den Vorwurf seiner sechs „heiligen Reden", die er nach ziemlicher Genesung als Vierzigjähriger abzufassen begann (um 170) und später fortsetzte bis er starb (gegen 179), bezeichnet er: „die Anstrengungen des Heilands, die ich bis zum heutigen Tag genossen habe". Und wenn er mit Unrecht den Anspruch macht, als Erfinder für diese religiöse Redegattung zu gelten, die vielmehr in der rhetorischen Praxis als Prunkstück bei Festen aufgekommen war,[3]) so war es doch seine Originalität, daß er den Schwerpunkt aus der Verherrlichung des Gottes, die ihren Wunderstoff ebensogut aus dem Leben anderer wie aus dem eigenen holen konnte, fortrückte in die empfindsame Darbietung des eigenen Ich.[4]) Er hat dadurch die weitere Entwicklung der Autobiographie in einer bestimmten Richtung in die Wege geleitet.

---

1) v. Wilamowitz a. a. O. S. 36f. S. 116ff. R. Reitzenstein, hellenist. Wundererzählungen S. 63f.

2) Arist. ἱεροὶ λόγοι I 9. II 35. 72. IV 16. II 41. I 49 u. a. II 37. 56. cf. 20.

3) Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 202ff.

4) II 13 sagt er das selbst.

In dem rhetorischen Kunstwerk wollte er anders als in den Tagebüchern den Wunderbericht mit Schilderungen seines nuancenreichen körperlichen Befindens und seiner psychischen Zuständlichkeiten ausfüllen, und die herkömmliche Krankheitsgeschichte wurde ihm der Ausgangspunkt, um das Walten der göttlichen Fürsorge in seinem Leben überhaupt durch dieses Jahrzehnt hin aufzuspüren und vorzuführen, in äußeren Verwicklungen, Reisezufällen und vor allem auf dem Gebiet seiner Redekunst. Denn diese seine Kunst ist es, durch die er sich aus den „schweinischen" Freuden der Masse zu „wahrhaft menschlichem" Genuß herausgehoben fühlt, und er findet es „widersinnig", wenn er von den Heilmitteln für den Körper erzählen und schweigen wollte über das, „was den Körper aufrichtete und zugleich die Seele stärkte und den Reden ruhmvolle Größe verlieh."[1]) Aber er gibt nun nicht, oder nur hie und da einmal, die Dinge selber, seine Deklamationen, das begeisterte Publikum[2]) — er hat „sich und viele andere klar überzeugt, daß nie etwas von den menschlichen Dingen ihn aufblähte", seine Eitelkeit ist anspruchsvoller und bei den Erfolgen und Ehrungen, die sichtbar sind, verweilt er nicht.[3]) Sein Interesse hängt auch hier an den „göttlicherseits erhaltenen Ehren", an den Träumen, die sich nun als der reale Grund des eigentlichen psychischen Zusammenhangs darstellen, aus dem er sein Leben begreift. Man hat ihn als einen Fall von Somnambulie erklären wollen.[4]) Tatsächlich ist das Pathologische nur ein Schlagwort, das eine trotz ihrer Verzerrtheit für diese Zeit typische Seelenverfassung verdeckt. Aristides findet in seinen Träumen Orakel, nach denen er seine Lebensführung Tag für Tag reguliert, und die ästhetische Inspirationstheorie wird mehrfach von ihm wahrgemacht durch produktive Träume, die ihm im Dämmerzustand zu Versen, Hymnen, Redeanfängen, Kompositionen verhelfen. Weil diese mit abnormer Regelmäßigkeit bei ihm auftretenden psychischen Vorgänge ihm nicht natürlich erklärbar sind, zeugen sie ihm von seiner Verbindung mit einer übersinnlichen Welt, deren Wirklichkeit in den religiösen Bewegungen übermächtig geworden war. Aus ihr stammt alle eigentliche Verursachung. Als er einmal die einfachen mensch-

1) Aristid. ἱερ. λόγ. I 19. V 36.

2) Solche Schilderung einmal V 32. Den Gegensatz sieht man bei Libanios.

3) V 37. 16. IV 67. VI 1 u. a.

4) In einer Jenaer medizin. Dissertation aus dem 18. Jh. Angeführt bei H. Baumgart, Aelius Aristides. 1874.

lichen Motive für einen Entschluß aufführt, Ruhmesverlangen und dergleichen, die ihn zur Heimreise bestimmten, fügt er hinzu: „Dies überlegte ich, wie es natürlich-menschlich ist, ich war mir aber wohl bewußt, daß alles nur leeres Gerede ist gegenüber dem Sichleitenlassen von dem Gott."[1])

Wenn der Inhalt des Glaubens vom Wesen der Religion abtrennbar ist, wenn ein unbedingter Gehorsam gegen eine als göttlich geglaubte Macht und ein blindes Vertrauen auf die fürsorgliche göttliche Leitung als Merkmal des religiösen Gemütsverhaltens gelten soll, so ist Aristides ein sehr religiöser Mensch gewesen. Mag an seinen Erzählungen auch noch soviel übertrieben oder erbaulich gelogen sein — Tagebücher liegen nur teilweise zugrunde und die Erinnerung kann sich auf zehn Jahre zurück frei genug bewegen —, es bleibt doch ein starker Mut, der rein auf Phantasiegebilde baut und ihn die unvernünftigsten Prozeduren nicht in großen Leidenschaften, sondern mit kühlem Bewußtsein in alltäglichen körperlich fühlbaren Dingen wagen läßt, weil der Gott es befiehlt.[2]) Er selbst stellt seine Frömmigkeit auf diese Furchtlosigkeit, mit der er trotz aller Abmahnungen das „Paradoxe" ausführt. Was Tertullian damals gesagt hat, „es ist gewiß, weil es unmöglich ist", jenes Wort, aus dem das credo quia absurdum est stammt, das ist bei ihm Lebensprinzip. Dieser Kultus des Wunderbaren hat eine rationale Grundlage, und in solcher Zersetzung und Salbung berührt sich der Typus seiner Frömmigkeit, wenn man ihn allein auf die psychologische Form hin ansieht, mit den Ausläufern des Pietismus.[3]) Auch seine Selbstdarstellung erinnert an pietistische Autobiographien, etwa an die späteren Partien von Jung Stillings Lebensgeschichte.

Aristides bekundet seinen Glauben an ein besonderes persönliches Verhältnis, in dem er mit Asklepios und anderen Göttern als ihr auserwählter Günstling verbunden sei; in diesem Bewußtsein hebt er das Einzigartige an seinen Begnadungen hervor, vergleicht sie mit ähnlichen Erfahrungen anderer und stellt fest, daß auch das „Paradoxeste", was je geschehen, bei ihm überboten werde. Die Ehre, die in solchen Wirkungen der göttlichen „Macht und Vorsehung" liegt, gilt ihm mehr als der Nutzen, den sie ihm bringen, und er meint: wer all die Leiden und Fährnisse erwägt, in denen

1) V 56.

2) Vgl. bes. II 52. III 38ff. I 68.

3) Der Hinweis bei Welcker, kleine Schriften III S. 124.

er wunderbar behütet wurde, werde sich „mit ihm über die Ehre freuen, deren er gewürdigt wurde, und brauchte sich sowenig wie er selbst über seine Schwäche zu betrüben".[1]) Das religiöse Moment in der Aufhebung oder Unterwerfung des Willens ist ihm bewußt; er redet von der Befriedigung und Leichtigkeit, mit der er die göttlichen Weisungen befolgt, und von der heftigen Unlust, die ihn vor einer Reise ergreift, als er, den Tempel verlassend, sich „ohne Beschützer und auf sich selbst gestellt glaubt". Welchen seltsamen Klang hat da das Wort Autarkie, das er gern für Zustände ungestörten Wohlbehagens gebraucht! Und auch die theologische Pragmatik erscheint, sobald äußere Geschehnisse in die Krankheitsgeschichte hineinkommen; bei Reisezufällen oder bei gerichtlichen oder kommunalen Verlegenheiten wird die Aushilfe auf das Eingreifen des Gottes zurückgeführt: Aristides kennt die göttlichen Absichten, sodaß er sie auch einmal nachrechnen kann. Bei solchem frommen Verkehr haben unbeteiligte Dritte nur als Statisten aufzutreten, höchstens mit Angabe ihres Berufs, nicht mit besonderer Charakteristik[2]), und selbst die Invektive gegen rhetorische Rivalen und Neider schweigt bis auf wenige überlegen spöttische Bemerkungen.

So schließt das Ich sich ab, und das Gefühl selber wird in seiner sinnlich religiösen Mischung zum Objekt des Genusses. In der kläglichen Öde der hypochondrischen Selbstbesichtigung sind diese Bekenntnisse Oasen. Die Analyse geht so weit, daß die Gefühlszustände zuweilen ausdrücklich von den körperlichen Sensationen unterschieden werden.[3]) So beschreibt er etwa die Empfindungen nach einem Flußbad im Winter, die den Tag und die Nacht über so blieben, wie die Haut „blühte" und eine mit menschlichen Mitteln nicht erreichbare, von dem voraufgegangenen Traum, einem Asklepiosgesicht, her anhaltende „Sonnenwärme" durch den ganzen Körper ging. „Und ähnlich war auch das Innere. Denn es war weder wie ein bestimmtes Lustgefühl noch so, daß man es als eine menschliche Art von Freude hätte bezeichnen können, sondern es war eine unsagbare Wohlgemutheit, die alles vor der Gegenwart verschwinden machte, sodaß ich mit wachen Augen doch alles andere nicht zu sehen glaubte: so ganz war ich bei dem Gott."[4]) Mit der Empfindlichkeit des Kranken reagiert er

1) IV 39. II 59.
2) Die einzige Charakteristik, die er gibt, findet sich IV 71 (Prokonsul Severus).
3) τό τε σῶμα ... καὶ τῇ γνώμῃ V 3. cf. II 22. IV 7. 4) II 22. 23.

besonders auch auf das Wetter und zeichnet das auf; als er von Athen träumt, spürt er die dünne Luft und schlürft sie ein. Er beobachtet zwiespältige Gefühle. Sie sind für ihn „etwas durch Ungewohnheit Wunderbares" und reizen ihn daher ebenso wie seine Schauungen, die „so göttlich und paradox sind, daß sie einer Weihe gleichen": „es war nämlich zu gleicher Zeit ein Fröhlichsein, Sichfreuen, Befriedigtsein an Seele und Leib (ein Traum hatte ihm Genesung verkündet) und wie eine Ungläubigkeit, ob man je diesen Tag würde erleben dürfen, und dazu auch Furcht, es könnte wieder etwas von früher kommen und die Hoffnungen auf das Ganze zuschanden machen."[1]) Aristides weiß sich „geübt in göttlichen Anblicken" und ist das so sehr, daß die religiöse Beziehung nicht mehr steigernd wirkt; ein göttlicher Wink zur Heimreise geschieht ihm einfach auf die Weise, daß er im Traum den Unterschied zwischen der Athener Luft und dem beständigeren Klima der Heimat empfindet. Die Zustände als solche umschreibt er genau, die Zeit, wann die Träume zu kommen pflegen, Schwächungen des Realitätsgefühls in der Mischung zwischen Glauben und Nichtglauben, und seine Schilderung von der inneren Verfassung bei der Ekstase hat typischen Wert.[2]) „Es war wie ein Gefühl von Berührung und ein deutliches Wahrnehmen, daß er selbst (es handelt sich um den Gott) gekommen war; ein Zwischenzustand zwischen Schlaf und Wachen, ein Verlangen, aufzuschauen und dabei die Angst, er würde vorher fortgehn; ein Aufhorchen und halb traumhaftes, halb waches Hören; die Haare aufgerichtet und Freudentränen und ein wohliges Schwellen im Innern — wer von den Menschen vermöchte das mit Worten darzustellen? wer zu den Geweihten gehört, versteht und kennt es." Aristides hat auch speziellere Sensationen, wie das Gefühl zu schweben, die ihm mit manchen katholischen Heiligen gemein sind. Virtuos ist er in der Verflechtung der Träume, er träumt, daß er träume und das eben Geträumte als seinen Traum erzähle.

Die Möglichkeit einer psychologischen Autobiographie war hier gegeben; sie ist in der Verbindung von Naturalismus und Mystik angelegt. Nur daß der zusammenfassende Blick und die Auswahl fehlte, ohne die keine Form entstehen kann. Der nüchterne, zuweilen geschäftsmäßige, streckenweis Tag für Tag abteilende Bericht gibt eine Menge Einzelheiten und ein oft rein

1) IV 7.

2) II 32. Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 12 Anm.

assoziatives Durcheinander von Regungen, das wirr und sinnlos erscheint, wenn man auf menschliche Bedeutsamkeit sieht: eine hier garnicht anzuwendende Kategorie, denn der vorhandene Zusammenhang ist nur subjektiv da, und Kleines und Großes steht gleichförmig beisammen für den frommen Egoismus des Gnadenglaubens, der jedoch einem allgemeinen Instinkt entsprach, sodaß diesen heiligen Reden das Interesse der Zeit entgegengekommen ist. Bei greifbaren äußeren Vorgängen gelangt die Reporter-Technik auch wohl zur Anschaulichkeit; einzelne Partien der Selbstdarstellung könnten in einem Roman stehen. Da erzählt Aristides von seinem abenteuerlichen Hin- und Herreisen von Tempel zu Tempel, einer gottbefohlenen Nervosität mit nächtlichen Wagenfahrten und Kampieren im Freien vor einer dunkeln Herberge, im Feldstuhl mit den staubigen Reisekleidern. Und er streift auch außerhalb der Träume die Art der hellenistischen Wundererzählungen. Im Isis-Tempel zu Smyrna zeigen ihm zwei heilige Gänse voranschreitend genau seinen Weg und kehren um auf sein Wort: „Geht, ihr habt nun genug gedient" — ein „furchtbares" Zeichen der göttlichen Macht.[1]) Er selbst bezeichnet die literarische Sphäre, wenn er einmal sagt, was er jetzt zu erzählen habe, gehe noch über den Apolog des Alkinoos hinaus. Die Grenzen zwischen Wunder und Wirklichkeit sind in dieser Gedanken-Phantasie aufgehoben.[2]) Aber die Phantasie, die doch in dieser Traumbiographie alles tragen müßte, ist so bildlos und eng und höchstens gelehrt — zerfließend wie der Seelenzustand selbst. Es gehört wohl zu dieser Art von Innendasein, daß die Anschauungskraft versiegt; merkwürdig bleibt doch, daß so garnichts von der Schönheit der griechischen Kunst hereinwirkt, wo deren Gestalten, Götter und große Menschen, in den Träumen erscheinen. Kaum, daß es einmal bei Athena heißt, sie erschien „in der Gestalt wie die des Phidias in Athen"; nie sieht er ein Bild, durchweg ist das Aussehen der göttlichen und geschichtlichen Personen nur angedeutet, und wo die Gesichter aus der Geheimlehre stammen, verschwimmt alles in mysteriösem Nebel. Dazu die Bücherluft. Plato kommt einmal, um zu fragen, ob seine Briefe schlechter geschrieben seien, als die des kaiserlichen Sekretärs. Die Deutungsweise ist oft abstrakt bis zur Komik. Aristides träumt,

1) III 48f. cf. 40ff.

2) II 60. Die Geschichten der Odyssee sollen aber nicht als „Mythos" gelten, dagegen wendet sich ausdrücklich ein Athena-Traum, sie sind wahre Geschichten. II 42.

daß er in Aristophanes' „Wolken" lese: so sagt ihm der Gott voraus, daß es regnen werde und wirklich sind am nächsten Tag Wolken am Himmel. Es ist schon anschaulich zu nennen, wenn weißgekleidete Mädchen Briefe bedeuten.

Statt der persönlichen Gestaltung ist hier eine andere Art der Zusammenfassung wirksam, die sich uns bald deutlicher unter den Entstehungsbedingungen der Seelengeschichte darstellen wird. Stückweis lassen diese heiligen Reden in die Ordnung der übersinnlichen Welt hineinblicken, in der der Gläubige durch sein Traumleben Fuß faßt. Dort besteht ein magischer Zusammenhang, in welchem die Seelen ohne ihr Zutun miteinander verbunden sind. Wenn zwei Personen einen ähnlichen Traum haben, so ist das für Aristides kein Zufall, sondern eine objektiv begründete Beziehung: Ein Traum wird von zwei Menschen geschaut oder der eine sieht die Erscheinung, die der andere hatte, und durch diesen Konnex von Zwillingsgesichten wird der von jenseits hereinscheinende göttliche Wille deutlicher offenbart als durch einen Einzeltraum. Diese Auffassungsweise ist für den Aufbau späterer Selbstbiographien bedeutsam geworden; ihrzufolge erhielten die Traumgesichte die Funktion, die Verkettung der eigenen Geschichte in dem seelischen Weltzusammenhang auszudrücken. Ferner glaubt Aristides, daß durch den unfreiwilligen Tod eines anderen das eigene Leben über die vorbestimmte Zeit hinaus verlängert werden kann. Er erzählt zwei solche Fälle von „Tausch", in denen ein Jüngling und ein Mädchen, Bruder und Schwester, nacheinander für ihn „Seele statt Seele und Leib statt Leib gegeben" haben. Dieser Aberglaube stützt sich wesentlich auf ein zeitliches Zusammentreffen, sodaß die Zeitfolge das Schema für die Anwendung dieser Art von Kausalvorstellung ist: der Tod der Geschwister erfolgte zu einer Zeit, als eine Besserung in seinem Befinden eintrat, oder wurde einem Beteiligten im Traum gemeldet, als Aristides selber von dem Erlösungsverfahren des Gottes träumte, der der „Erlöser" heißt. Und noch andere im Traum gestiftete Beziehungen kommen hinzu, gräuliche Vorstellungen, daß in den Eingeweiden des erkrankten Mädchens wie in einem Opfertier der Name Aelius Aristides zu lesen war und daß dieses Wunder von dem Vater des Mädchens in ein Buch verzeichnet wurde.[1])

Welche furchtbar reale Macht muß der Opferglaube damals

1) II 35 f., cf. III 22. IV 23. II 44. 38. V 20—25.

gewesen sein — und das lediglich durch die übersinnliche Auffassung der in Leben und Welt wirkenden Kräfte, nicht durch eine Rechtfertigungslehre —, wenn ein Mensch, der zu den Gebildetsten gehörte, der von Kaiser Markus eines Besuchs gewürdigt wurde und als Persönlichkeit, nicht bloß als Virtuose allgemeine Geltung hatte,[1]) solche Dinge an die literarische Öffentlichkeit zieht! In dunkler Weise geht diese Auffassungsart mit der herrschenden astrologischen Religion zusammen; aus diesem deterministischen Wahn stammt die 'natürliche' Erklärung, die Aristides für seine Begnadung mit „Träumen und sinnfälliger Gottesfürsorge" findet.[2])

Aber obwohl ein solcher psychischer Zusammenhang, der aus der Weltvorstellung stammt, die Selbstanschauung durchwirkt, kommt hier keine Seelengeschichte zustande, sondern ihre Entfaltung wird durch eine Halbheit des religiösen Verhaltens gehindert. In der schillernden erdgebundenen Übersinnlichkeit kann das Ich sich vergeistigt fühlen, ohne in Gott aufgehen zu wollen. Und das führt nun an den eigentlichen Herd der Mischbildungen, wie das Bewußtsein des eigenen Wertes zusammen mit den religiösen Begierden heraufgeholt wird. Das Selbstgefühl ist hier im Kern noch recht irdisch. Aristides lebt in dem Bewußtsein seiner überlegenen geistigen Bedeutung, er hat die feste und nach der Zeitansicht wohlbegründete Überzeugung von der Größe seiner rhetorischen Kunst. Von ihm stammt jenes Leitwort, daß es charakteristisch für den Hellenen sei, stolz von sich zu denken und zu reden.[3]) Er hat sich gegen die göttliche Verehrung großer Geister gewandt, zu denen er sich rechnet; nicht durch Tempel soll man sie ehren, sondern ihre Bücher sind ihre Denkmäler, die man hochhalten soll.[4]) Die Verherrlichung der eigenen Person und Kunst nimmt den breitesten Raum in diesen heiligen Reden ein. Er teilt einmal — mit anderer Absicht — ein echtes Gebet mit, das ihm bei der Niederschrift zwischendurch aufstieg: „Asklepios, Herr! wenn ich in der Redekunst wahrhaft voranstehe und

---

1) Vgl. v. Wilamowitz, Die griech. Lit. S. 165. Dazu bes. ἱερ. λόγ. IV 78.

2) IV 57 f.

3) Vgl. oben S. 95.

4) V 63 (zitiert oben S. 107 Anm.). Im Gegensatz z. B. gegen Epikt. diss. I 4 g. E. (bezgl. Chrysipp.): τῷ δὲ τὴν ἀληθείαν εὑρόντι καὶ φωτίσαντι καὶ εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξενεγκόντι, οὐ τὴν περὶ τὸ ζῆν ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸ εὖ ζῆν, τίς ὑμῶν ἐπὶ τούτῳ βωμὸν ἱδρύσατο ἢ ναὸν ἢ ἄγαλμα ἀνέθηκεν ἢ τὸν θεὸν ἐπὶ τούτῳ προσκυνεῖ;

weit voranstehe, so schenke mir Gesundheit, für meine Verleumder aber, daß sie zerbersten mögen".[1]) Man kann an ihm vorzüglich das Phänomen Eitelkeit studieren; schreibt er doch die ungehemmten Einbildungen und Wünsche, wie sie in Träumen wohl vorkommen, nieder, weil es Träume waren. Götter und Kaiser und literarische Größen, vor allem die alten Gegner der Rhetoren, die Philosophen, die er selbst in einer besonderen Rede vernichtet hatte, huldigen ihm in seinen Träumen als dem einzigen, dem unerreichten Künstler.

Aber wenn die Selbstverherrlichung noch besteht und die Unterwerfung des Lebens unter göttliche Mächte nichts mit Demut zu tun hat, das Selbstgefühl ist doch wesentlich umgeformt: statt des freien aktiven Sagens 'das bin ich' ist es die fromme Selbstzufriedenheit, die Götter herbeiholt, damit solche Eigenregungen erst gewichtig werden. Und die vorhandenen Theorien von der Gottesbegeisterung bieten der Selbstbespiegelung eine bequeme Handhabe, auch die produktive Tätigkeit als die Abschattung eines höheren Seins zu empfinden, das in der Begnadung aufgefangen wird. So lösen sich die inneren Vorgänge aus der psychologischen Motivation los, und wie sie nun durch gewaltsames Sichsteigern herausgebracht werden sollen, tritt der Standpunkt zutage, auf dem eine geistige Entwicklung, wenn sie denn vorhanden ist, sich als ein religiöser Roman darstellen muß. Etwas wie eine innere Entwicklung hat Aristides auch während seiner Krankheit erlebt; er glaubt sich in diesen Jahren auf eine höhere Stufe in seiner Kunst erhoben zu haben und läßt es sich von einem dritten bezeugen, daß ihm „die Krankheit durch eine göttliche Fügung zugestoßen scheine", damit er im Verkehr mit dem Gott „so große Fortschritte in seiner Kunst mache". Er selber erklärt, daß die Anerkennung seiner Überlegenheit über Demosthenes und die Philosophen seinen „ganzen späteren Ehrgeiz entfacht" habe, sodaß er in seinen rhetorischen Leistungen sich nie mehr genug tun konnte. Diese Geschichte seiner Erhöhung führt er nun in einer längeren zusammenhängenden Erzählung[2]) vor, und schildert seine Rhetoren-Erlebnisse so, wie man in dieser Zeit eine Einweihung in die Mysterien darstellen mochte. Göttliche Kräfte dringen von außen an ihn heran und bemächtigen sich seiner in einem methodischen Aufmarsch von eigenen und fremden Träumen,

1) IV 69. 2) IV 14—55.

die ihn wie durch eine Bekehrung zu neuem Interesse an seiner Kunst zwingen; neue Kunstmittel und Worte werden ihm in Überfülle mitgeteilt: so wird er emporgehoben auf den Gipfel seines irdischen Ruhmes, und damit zugleich und ungeschieden davon wird ihm die Seligkeit der Vereinigung mit der Gottheit zuteil. Er scheut seine Dichterkrönung, er erhält durch ein inspiriertes Votiv-Epigramm die Versicherung, daß sein Name ewig unter den Menschen leben werde, er sieht sich neben Alexander dem Großen, mit ihm verglichen, „weil wir beide das Höchste erreicht hätten, er in der Waffengewalt, ich in der Redemacht" — und er schaut zugleich, wie sein Gott Asklepios ihn als „den Einen" mit sich gleich setzt; Kraft und Wille zum Leben strömt ihm daraus. Er vernimmt als ein „auf die Redekunst und den Gottesverkehr gehendes Wort" die Losung der Abkehr von der Welt und der Verbindung mit Gott in der Erhebung über die menschliche Bestimmtheit, und wie sich manchem Mystiker des Mittelalters die Gottesnähe zu einer Vision gestaltet, die ihm einen heiligen Namen zuteilt, so hört Aristides sich hier als „Theodoros" begrüßt, zum Zeichen, daß „alles, was mein ist, Gabe des Gottes ist".

Auch hier wieder scheint die Entstehung einer autobiographischen Form nahe zu sein, in der es nun zu einem inneren Aufbau der Visionen und damit zu einer Seelengeschichte käme. Aber soviel wir wissen, ist die Selbstbiographie im Altertum diesen Weg überhaupt nicht gegangen; sie hat sich der Visionen nur als eines Formbestandteils neben anderen bedient, und sie hatte gerade darin eine Stärke, daß sie den metaphysischen Lebenszusammenhang ohne die Bildlichkeit der Schaureisen darzustellen verstand: diese blieben ein Ausdrucksmittel für unpersönliche Seelengeschichten. Bei Aristides geht das visionäre Gebaren, das zu einer für die breiteren Schichten der Religiosität dieser Zeit typischen Seelenverfassung gehört, in eigentümlicher Weise im Ausdruck einer höchst kultivierten Subjektivität auf, die sich selber beobachtet, um die persönlichen Zuständlichkeiten literarisch zu formen. So kreuzen sich bei ihm die Wege, die nun in verschiedener Richtung weiterleiten.

Von der psychologischen Haltung des Aristides sind bestimmte literarische Wirkungen ausgegangen, die bei seinem bedeutendsten Nachfolger in der Redekunst zum Hervortreten einer regelrechten Autobiographie geführt haben. Zunächst scheint freilich gerade das Subjektive an dieser Selbstdarstellung nicht zur Geltung gekommen zu sein. Ein Beurteiler der „heiligen Reden", der noch

fast ein Zeitgenosse des Aristides war, Philostrat, der ein Buch über die neue Sophistik geschrieben hat, fand an solcher Art von Rede nichts Eigentümliches; er hebt nur den guten klassischen Stil hervor und gibt dazu die Bemerkung, daß „die Tagebücher gute Lehrmeister sind, über alles schön zu reden“[1]) — eine letzte Bestätigung der alten formalistischen Auffassung, welcher die Betrachtung der Selbstbiographie als einer eigenen Gattung fernliegen mußte. Dieser Beurteilung entsprach die zeitübliche Verwendung des Ichstils als einer bloßen literarischen Form für individualitätslose Stoffe, die in der romanhaften und erbaulichen Schriftstellerei in einem uns fremdartigen Umfang vorherrschte. Und wie sehr das rhetorische Ideal, schön zu reden über alle Dinge, noch in dieser Zeit, und auch in der religiösen Sphäre für die Selbstbiographie maßgebend war, zeigt eine andere Selbstdarstellung aus dem zweiten Jahrhundert: die berühmte Schrift des Apulejus, die den Titel „Apologie oder über die Magie“ trägt.[2])

Wegen Zauberei angeklagt, hatte Apulejus sich — und, wie er behauptet, ‘die Philosophie’, das ist für ihn die platonische — glänzend verteidigt, und seine Gerichtsrede gab er dann in breiter, bunter Ausführung als Kunstwerk heraus, wie das den Gepflogenheiten der attischen Epoche entsprach, an die man sich damals so gern anglich. Aber er benutzte die Situation der Apologie nicht dazu, um aus der Rede eine Autobiographie zu gestalten, sondern er produziert sich nur an dem philosophisch-religiösen Stoff und gibt eine Epideixis seiner Sprachkunst, seiner Gelehrsamkeit und vor allem seines knifflichen Witzes. Von den persönlichen Dingen aus, die gewiß genugsam zur Sprache kommen, springt er in ein allgemeines Geschwätz mit Invektiven, etwa auch über schöne Figur und über Zahnpulver, über das wissenschaftliche Interesse an Fischen, die er als Liebeszauber verwendet haben sollte, oder über die heikle Frage, ob ein Philosoph einen Spiegel auch zu andern als mystischen Zwecken gebrauche; wo eine romanhafte Verwicklung wie die Geschichte seiner Vermählung mit einer reichen bejahrten Witwe sich reizvoll-moralisch aufmachen ließ, fließt die Erzählung dann wieder breiter, aber das, was man eigentlich in diesem speziell von der Magie handelnden Buche zu erfahren erwartet,

1) Philostr. vitae soph. II 9.

2) L. Apuleii Madaurensis Apologia sive de magia liber, rec. Van der Vliet. Vgl. Zinzow, Psyche und Eros. (1881). S. 46ff.

das persönliche religiöse Empfinden des 'Priester-Philosophen', wird kaum berührt. Vielmehr dreht sich Apulejus behutsam mit überlegen tuendem Raisonnement von dem Kern der Sachen weg, bei denen er Erlebtes hätte mitteilen können, und versteckt sich hinter Plato und Weisheit und Tugend: „ich antworte Dir nicht, wen ich als 'König' verehre; selbst wenn der Prokonsul mich fragen wollte, was mein Gott ist, so schweige ich".[1]) Das ist nicht bloße Sprödigkeit: in seinem Sittenroman werden wir denselben Autor von seinen Mysterienwonnen erzählen hören. Aber daß er gerade in einer Schrift, bei der es sich um eine offenkundige Selbstdarstellung handelte, so mit Zurückhaltung imponieren wollte, beweist doch, wie stark die Stilforderungen noch wirkten: die subjektiven Erfahrungen so zum Objekt eines literarischen Werkes zu nehmen, wie das in den „heiligen Reden" geschehen war, diese Konzentration auf das Ich war etwas Singuläres, wie sie denn auch wohl durch die isolierende Krankheit mitverursacht war.

Erst unter den veränderten Bedingungen des vierten Jahrhunderts ist die Intention des Aristides wieder aufgenommen worden. Damals kam noch einmal vor den großen Lebens-Dokumenten der christlichen Schriftsteller eine regelrechte Rhetoren- oder Virtuosen-Autobiographie mit all den Kleinheiten der privaten Existenz zustande, die nach der gewöhnlichen Vorstellung zum Wesen der Selbstbiographie gehören, und Libanios, der diese Deklamation über das eigene Leben auch noch mit dem religiösen Anstrich produzierte, nahm sich dabei die heiligen Reden zum Vorbild, wie er denn auch die Büste seines berühmten Vorgängers auf seinem Arbeitstisch stehen hatte. Und mit ausdrücklicher Beziehung auf jenes Urteil des Philostrat über Aristides trat um die Wende des vierten Jahrhunderts ein beweglicher neuplatonischer Schriftsteller, der spätere christliche Bischof Synesios, in seinem Buch „über die Träume" mit allgemeinen Aufstellungen hervor, die davon zu überzeugen suchten, wie wertvoll solche Aufzeichnungen über Traumphänomene für die Selbsterkenntnis und Selbstdarstellung seien und wie sie dazu dienen könnten, die rhetorische Literatur neu zu beleben.[2]) Synesios gab durch diese Würdigung des Aristides einer nunmehr verbreiteten Richtung Ausdruck, und er leitete damit zugleich eine Entwicklung ein, die über Cardanos

1) ib. XLV.

2) Synes. περὶ ἐνυπνίων 12 u. 13. Migne, Patrol. Graeca t. 66 p. 1315ff. Vgl. unten Teil III, Einleitg. g. E.

Buch „Synesische Träume" bis in die neuere Zeit fortging und auch zu besonderen Bildungen der Autobiographie geführt hat.

Viel tiefer aber als solche Beziehungen greift nun der andere, allgemeinere Zusammenhang, der sich in den „heiligen Reden" stückweis geltend machte und die Frage aufgab, was es zu bedeuten hat, daß sich in diesem religiösen Dunstkreis Ansätze zur Seelengeschichte finden. Um das zu verstehen, müssen wir den Umkreis unserer Betrachtung erweitern.

Die Geistesverfassung, die sich bei Aristides höchst gebildet und in das eitle Ich versponnen darstellte, konnte sehr verschieden geartet sein und sich dementsprechend verschieden ausdrücken. Scharf zeigt sich das innerhalb des christlichen Schrifttums. Hier gab es, wie in der hellenistischen Welt und wohl durch deren Gewöhnungen bestimmt,[1]) auch unliterarische Aufzeichnungen von Traumgesichten und Offenbarungen über das, was im Jenseits ist. Dergleichen erscheint in der Frühzeit der mittelalterlichen Mystik wieder — am Anfang einer Entwicklung, die zur Seelengeschichte führte. Hier, im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, gingen solche Aufzeichnungen von den Märtyrern aus, und wo das Echte noch in der legendarischen Bearbeitung durchschimmert, sind sie voll von dem wilden Enthusiasmus, der so unerhört in der alten Welt war, daß ein Mark Aurel sich verächtlich davon wegwandte: eitel tragisches Pathos![2]) Aus einem originalen Stück wie der Passio der heiligen Perpetua, in der die zweiundzwanzigjährige junge Mutter ihre inneren Erlebnisse von der Gefangennahme bis zum letzten Tage vor dem Märtyrertode ergreifend schildert, weht der Gluthauch fieberhafter Affekte, die Leidenschaft für Gott und Opfer drängt auch hier unter physischen Sensationen und Verzückungen der Seele zu der naturalistisch-mystischen Hingabe des Innern, die der Gemeinde ein Zeugnis von Glaubensmut und Beseligung schriftlich überliefern mag. Dann wiederum, in einem andern literarischen Produkt aus der altchristlichen Zeit, in dem Hirt des Hermas (um 150), ist die Vision nicht Ausdruck für solches ursprüngliche Erleben, sondern im wesentlichen ein aufgenommenes Mittel der Darstellung: eine kirchliche Buß- und Lehrordnung ist hier eingekleidet in die Form und die Bilder der hellenistischen Erbauungsliteratur[3]); aber dabei kehrt zugleich die

1) Vgl. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, S. 64. Anders Delehaye, les légendes hagiographiques (1905). S. 172f. 2) Marc. εἰς ἑαυτόν II, 3.
3) Reitzenstein a. a. O. S. 11. 126. 152 und Poimandres S. 230f. 360f.

Anknüpfung an intime persönliche Dinge wieder, an eine wahre oder fingierte Gedankensünde, die Hermas zum Anfang erzählt, um sie sich dann in zweien seiner Himmelsgesichte vorhalten zu lassen.

Doch man muß das Ganze zu fassen suchen, die im Hellenismus erzeugte Literatur-Atmosphäre, das Hineinsteigern des Lebens in die Leidenschaften, die Verbindung von rhetorisch-lügenhafter und legendenhaft-volkstümlicher Phantasie, die das Historische zum Roman macht, das Individuelle nivelliert und das Übersinnliche nur in greifbaren Wundern zu erfahren vermag. Wir sahen schon, daß hier der Zusammenhang zwischen Sittenroman und religiöser Selbstbiographie gestiftet worden ist.[1]) Und nun stoßen wir auf eine tiefere Schicht dieses Komplexes, wo es sich nicht um die Abenteuer auf Erden handelt und auch nicht mehr um einzelne Wunderdinge aus der Überwelt, sondern wo der innere religiöse Prozeß selber zum Objekt solchen Phantasie-Gestaltens wird. Daß die religiösen und philosophischen Lehren von den Wegen der Seele zu Gott dramatisch-romanhafte Ausdrucksformen erhielten, das ist hier gewirkt worden.

Diese religiösen Seelengeschichten kamen in die Literatur nicht aus der individuellen Erfahrung einer großen Persönlichkeit, sondern ein gemeinsamer Lebensdrang, der durch die verschiedenen miteinander ringenden und sich verbündenden Religionen der nachchristlichen Jahrhunderte[2]) hindurchgreift, fand Aussprache in mannigfachen Formen, die eine typische, ewige Geschichte der menschlichen Seele für die religiöse Praxis oder zu den Zwecken der Erbauung offenbar machten. Sich aus dem Druck der Welt-Kausalität, der zugleich Überwältigung durch die Leidenschaften bedeutet, emporheben zur inneren Freiheit und Ständigkeit in einem wesenhaften Sein, dieser moralisch-religiöse Vorgang hatte sich für die hellenistische Lebensphilosophie in der Gestaltung der Persönlichkeit vollendet: er veränderte nun seinen Lauf, um tiefer in die übersinnliche Welt hineinzugelangen, und fortrückend aus der Selbstdarstellung der moralischen Vernunft eröffnete sich das Lebensziel auf den Wegen der Seele zur Einheit in Gott. Bezeichnet man diese Veränderung als gesetzmäßig, so ist sie damit zunächst nur als eine allgemeine Tatsache positiv hingestellt; begriffen würde sie erst, wenn man den Übergang nacherlebte, wie er

1) Vgl. oben S. 224ff.

2) Über die religiösen Bewegungen vgl. Wendland a. O. Kap. X. S. 161ff. (Synkretismus und Gnostizismus.)

von einzelnen Individuen persönlich erfahren wurde. Und fern von dem Bildertaumel des Orients und der Mysterien, sich zu sättigen an der Himmelsfülle, gab die Selbstbetrachtung Mark Aurels einen Blick in solches Werden, bei dem die Persönlichkeit noch in sich selber Haltung behielt. Das allgemeine Ergebnis aber war eine neue Stufe des Selbstgefühls.

Gleichsam der Grund der Seele selber ist Prozeß geworden und ist nicht mehr Willensbestimmtheit, die in sich ruht. Abgesondert wie das Individuum seit der hellenistischen Weltveränderung ist, stößt es auf der Jagd nach dem Leben auf die Schranken des Eigendaseins; in dieser empirischen Besonderung findet es sich, da die Naturwirklichkeit noch nicht der wissenschaftlichen Erkenntnis unterworfen ist, einer dunkeln Übermacht irdischer und unsichtbarer Gewalten ausgeliefert; der sokratische Vernunftglaube ist durch Jahrhunderte erprobt und als unzureichend erfunden, und doch ist das Innensein erst auf dem Wege, so stark, so tiefräumig zu werden, daß die Individualität sich selber als eine Wirklichkeit des Unendlichen erfasse. So will der Mensch loskommen von der geschlossenen Person, sich ins Ganze des Alls zurückzufinden. Auf den Stufen der Individuation, die die antike Menschheit durchlaufen hatte, wird nunmehr der Gegenpol zum Anfang erreicht. Einst, als der Mensch sich seines Selbst als Individualität bewußt wurde, gingen Ich und Welt in freiem Erleben als Totalität zusammen; jetzt liegt eine schwere Masse von Kultur und Reflexion zwischen der Einzelperson und dem Ganzen von Leben und Welt, und um die Kluft zu überwinden, wird die Macht der Leidenschaft entbunden: sie bringt den Kosmos in Bewegung, löst ihn auf in Unendlichkeiten und wendet sich zurück zum Ich, um wenigstens einen Teil des Menschen in die Einheit zu retten, indem sie ihn in der Gottheit 'aufhebt'. Vielfach unterwarf man sich resigniert dem Übermächtigen, der Kausalgewalt, die von außen die Lebensgeschicke bestimmte[1]): aber diese Art von Religiosität, die den Epikuräern die Stille des Gemüts verbürgt hatte, barg wieder ein Moment der Unruhe in sich, weil der astrologischen Naturansicht zufolge eine dunkle dämonische Lebendigkeit in dem mechanischen Weltzusammenhang wirkte. Verlangte man, frei zu werden von diesen versklavenden Naturgewalten und, was dasselbe sagt, frei zu werden von dem naturbedingten individuellen Sein, so

1) Vgl. den Astrologen Vettius Valens (2. Jahrh. n. Chr.), Wendland a. O. S. 171.

mußte, dieser ganzen Irrationalität entsprechend, der Zugang zu einer höheren Macht gefunden werden, die die Herrschaft der Welt über den Menschen zerbrechen konnte. Die religiösen Bewegungen bis zum Neuplatonismus hin waren erfüllt davon, dem Gläubigen einen Weg zu solcher Erhebung aus den umklammernden Notwendigkeiten der Erdenwelt durch die Vereinigung mit der Gottheit zu zeigen. Und als dann das Wort von der Liebe kam, das in der Vereinigung mit Gott das Recht einer wahren Leidenschaft begründete, ging das Ich in diesem affektiven Leben in Schmerz und Seligkeit unter, um einst mit verjüngten Kräften wieder den Weg in die Welt zu finden.

Für die Ausbildung der Seelengeschichte war nun ein weiteres Moment entscheidend, das auch noch in deren persönlichster Gestalt, in Augustins Bekenntnissen, wirksam blieb: die Erhebung der Psyche war kein rein psychologischer Prozeß, sie vollzog sich nicht lediglich im Bewußtsein des Individuums, sondern zugleich im Weltall, dessen Zusammenhang seelisch ist. Die Abkehr vom Sinnlichen und Vergänglichen erschließt dem Menschen einen metaphysischen Lebensgrund, aber diese Umwendung des Bewußtseins zum Göttlichen ist zugleich ein objektives Geschehen in der wesenhaften Ordnung der Dinge, in welcher die Gottheit lebt und wirkt. Die objektive Realität des Geistigen war platonische Lehre: sie wurde durch die hellenistische Mystik zum Gemeingut und bestimmte die Wirklichkeitsauffassung, die durch das Mittelalter hin herrschend blieb. Sie ging ein Verhältnis ein zu der Naturphilosophie, die den beseelten Zusammenhang des Weltorganismus feststellte, und erhielt dadurch das Ansehen einer positiven, von dem metaphysischen Lebensgefühl, aus dem sie stammte, losgelösten Wahrheit. Und um so mächtiger war diese Naturansicht, als die orientalischen Religionen mit ihren Lehren von den beseelten Gestirnsphären auf ihrem Wege zur Weltanschauung darin mit der herrschenden platonisch-stoischen Metaphysik zusammentrafen. Der psychische Verlauf, der die Seele zu Gott ins Jenseits führte, wurde nun an dieser kosmischen Seelenordnung verfestigt.

In dem pantheistischen System des Posidonius, des großen Religionslehrers unter den Stoikern, dessen Theologie wahrscheinlich schon mit unter dem Einfluß des Orients stand,[1]) waren die

1) Wendland a. O. S. 106.

Glaubensvorstellungen von einer jenseitigen Welt, in die der Verstorbene zur Unsterblichkeit einging, dadurch aufgehoben, daß sie in das naturphilosophische Weltbild hineingenommen wurden: in dem Weltall waren überirdische Geisterregionen zu denken, die in steigender Verfeinerung des beseelten Stoffs und entsprechender Gottesnähe bis zum reinsten Äther und höchsten Gott hinaufreichten. Zwischen Diesseits und Jenseits gab es keine Kluft mehr, sondern eine kontinuierliche Ordnung von Daseinsformen stufte sich im Weltorganismus von der Erde bis zum obersten Himmel ab: auf diesen Stufen konnte die Menschenseele, göttlich und stofflich wie sie ist, nach einem würdigen Erdenleben vom Tode ab in einem durch die organische Physik begründeten und zugleich als Läuterung gedachten Prozeß aufsteigen, wie sie durch den Fall aus ihrer himmlischen Heimat in die Leiblichkeit niedergestiegen war.[1]) Diese Ansicht von der Struktur der Welt blieb in den philosophisch-religiösen Systemen der Folgezeit maßgebend.[2]) So war hier die Erhebung der Seele zu Gott zugleich ein moralisches und ein innerweltliches Geschehen und nicht gegründet auf die Gemütserfahrung einer metaphysischen Jenseitigkeit im eigenen Innern. Und als nun in der Umwälzung des Selbstbewußtseins das Gefühl vom Wert des menschlichen Daseins zerging, konnte der vorherrschende Drang ins Überirdische sich schon während der zeitlichen Existenz, gleichsam ohne radikalen Bruch mit ihr, auf eben den Wegen auswirken, die nach dem Tode zu beschreiten waren: der den organischen Möglichkeiten nicht widerstreitende, nur eine Entsinnlichung verlangende Seelenaufstieg erschien als ein während des Erdendaseins in der Ekstase und in der Kulthandlung im vorauf vollziehbarer Prozeß. An dieser Seelengeschichte hing ein praktisches religiöses Lebensinteresse, ihr Vollzug machte den Menschen frei von dem Zwang der Gestirngeister, von den bösen Leidenschaften, mit denen sie die Seele umhüllen, und doch handelte es sich bei ihr nicht darum, wie der einzelne seinen eigenen Gott finde, sondern jeder Menschengeist geht durch einen ewigen universalen Lebensprozeß des Kosmos hindurch zur unmittelbaren Berührung mit dem überweltlichen Gott. Und dieser Prozeß des göttlichen Universums zeigt dieselben zwei Seiten in

1) Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 78ff. 192ff. Wendland a. O. Kap. VII 1 („Die Jenseitsvorstellungen werden gleichsam projiziert in die kosmischen Sphären") u. Kap. X.

2) Vgl. Wendland a. O. S. 166 Anm. 3.

dem Ineinander von Natur und Geist. Die in der platonisch-stoischen Metaphysik gegebene Vorstellung von dem geistigen Weltzusammenhang wurde in den religiösen Bewegungen flüssig: eine im Innern des Kosmos gleich stehenden Wellen flutende, dem zeitlich-ursächlichen Werden entnommene Evolution des Göttlichen, die von der methodisch vorbereiteten Seele ohne innere Revolution, im Aufstieg der Schauungen zu der Unmittelbarkeit Gottes als Wiedergeburt zu durchleben war; und wiederum ist dieses objektive Sichdarbieten des Göttlichen in den Stufen des Alls nur ein Gleichnis des Lebens der Seele, ihrer göttlichen Adelsherkunft, ihres maßlosen Trachtens, ihres Irrsals und Jammers in der irdischen Gottesferne, ihrer unendlichen Sehnsucht nach dem höchsten Gut und ihrer Erlösung und Seligkeit: das Weltgeschehen war ein religiöses Drama — es gab „das Schema für die wirkungsvollsten pantheistischen Werke: Hervorgang der mannigfaltigen Welt, die Schönheit und Kraft in ihr und zugleich das Leiden der Endlichkeit und Getrenntheit, Rückkehr in die göttliche Einheit".[1])

Das war der gemeinsame Boden, auf dem in der hellenistischen Mystik die Seelengeschichten entstanden. Sie sind so vielartig wie die Verbindungen von volkstümlichem, religiösem und philosophischem Gut, von Griechischem, Christlichem und Orientalischem überhaupt in diesen kaum entwirrbaren religiösen Bewegungen. Hier muß es genügen, einzelne psychologische Typen zu umschreiben, die das Verhältnis dieser Bewußtseinslage zur Selbstbiographie verdeutlichen.[2]) Wo es galt, dem Menschen, der das Übersinnliche nicht mit klaren Begriffen zu erreichen vermag, den erlösenden Zugang zu verschaffen zu dem ewig Geistigen, das ist und immer sein wird, hing es wesentlich von der Art der Phantasie und ihrer Reinheit ab, wie dieser Prozeß der Seele vorstellbar gemacht und für das religiöse Handeln festgestellt wurde. Und die Art der Phantasie bedingt es dann, wie weit die griechische Geistigkeit sich durchsetzen konnte in der Vertiefung des Innern, die die Seele ins All hineinzog.

Die vorherrschende naturalistische Mystik hat für die Seelengeschichte eine rationale Gliederung an der Weltstruktur sei es

1) W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie. Kultur d. Gegenw. I 6 S. 49.

2) Vgl. Wendlands Analyse der Lehre vom Seelenaufstieg a. a. O. S. 165ff. — Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Texte u. Unters. XV 4 (1897). W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv f. Religionswiss. IV (1901), wozu aber Dieterich a. a. O. S. 180ff. zu vgl. ist.

der Metaphysik, sei es der Gestirnreligionen; sie setzt den kosmischen Stufenbau mittels Personifikation in religiöses Leben und Handeln um: sinnfällige Gestalten von Geistern bevölkern feindlich oder hilfreich die Sphären, durch die der Weg zu Gott führt. Der Läuterungsprozeß ist der moralischen Aktivität entnommen; die stufenweise Befreiung von den irdischen Affekten kann als ein Ablegen von 'Kleidern' vorgestellt werden, die von den Gestirnen über den Menschen gebracht sind. Die Vergeistigung, die das religiöse Bilden zerstört und den ethischen Prozeß verselbständigt, führt hier nicht in metaphysische Relationen zurück, sondern läßt das rationale Gefüge nur schärfer heraustreten: die 'Kleider' selber werden zu Hypostasen, und so bleiben als Stationen der Seelenreise die verschiedenen bösen Eigenschaften, mit deren Entäußerung die Schranken des Eigendaseins überwunden werden, als Anmaßung, Begehrlichkeit, Neid usf. In der Selbstanalyse wird dieses Verfahren, das die Momente des psychischen Gesamtverlaufs durch Abstraktion isoliert und durch die Stufenform wieder verbindet, immer feiner in diesem Typus der Mystik ausgebildet werden.

Wo keine positive moralische Erfahrung die Phantasie konzentrierte, kannte das unbestimmte Weltabhängigkeitsgefühl und Erlösungsverlangen keine Grenzen in der Produktion oder Aufnahme von Gestalten, die das Vergängliche gleichsam stückweis ins Überschwängliche hoben; nicht nur Dämonen und Lichtgeister, sondern auch Bäume und Tiere handeln im Jenseits: der religiöse Verkehr scheint auf eine primitive Stufe zurückzufallen, aber es sind Extreme, die sich berühren: bei solchen 'niederen' Bildern wurde die Dissonanz zwischen Symbol und Gegenstand empfunden als ein Antrieb, sich vom Verweilen bei der bildnisgebenden Weise zum Übersinnlichen selbst hinaufzuschwingen.[1]) Dieses Phantasie-Leben stellte sich rein dar, sobald es sich auch noch von der Struktur des Weltbildes loslöste und damit zugleich den Zusammenhang mit der religiösen Praxis der Seelen-Erhebung aufgab; dann blieb ein Schauen und Träumen, das die bunten Gebilde des Schreckens und der Seligkeiten wie auf einem orientalischen Teppich ausbreitete.

1) Dies ist der Sachverhalt nach der neuplatonischen Theorie der „unähnlichen Symbole", die Proklos und, ihm folgend, Dionysios Areopagita gibt. Vgl. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zu Neuplat. und Mysterienwesen. Forschungen z. christl. Lit. und Dogmengesch. I, 2 (1900) S. 200ff.

Und den freiesten Spielraum gewann jene hellenistische Geistesrichtung, die schon in der Kunst der Geschichtsdarstellung Wahres und Wahrscheinliches nicht streng sonderte, das konkrete Sachgefühl aufhob und immer alles zu begreifen wußte[1]): nun war ein intelligibler und doch so vieldeutiger Zusammenhang des Menschenlebens in der göttlichen Ordnung des Alls gegeben, und alles, was ist und geschieht, konnte aus dieser ewigen und doch in sich bewegten Geisteswirklichkeit, die das Sein der Dinge enthielt, verstanden werden. Schicksal historischer Personen, heilige Geschichten vom Leiden und Sterben und Auferstehen eines Gottes, die Dichtung Homers und Vergils, bald auch die religiöse Lebensordnung des katholischen Kultus und der kirchlichen Hierarchie: alles ist Abglanz des einen Idealgehaltes, und Gnosis, Wahrheitsoffenbarung, Mythos, Symbol, freie dichterische Phantasie, allegorische Deutung der in den Religionsbüchern vorliegenden Gottesworte sind verschiedene, aber nicht abgegrenzte Wege, diese Realität zu erreichen. In wunderbaren Dichtungen, wie in der orientalischen Erzählung von dem Königssohn, der auszieht, die im Meeresgrund verborgene Perle zu gewinnen,[2]) und im Johannes-Evangelium zumal gelang es, den unergründlichen Sinn von Leben und Welt und ihre Erlösung ewig gegenständlich zu machen. Scholastische Deutungstechnik konnte schon das Streben nach der Liebesvereinigung mit Gott zum Objekt nehmen und aus den Mythen die typische Geschichte der Menschenseele verstandesmäßig herausholen. Im Mittelpunkt dieses ganzen Bildungskomplexes blieb doch die praktische Bedeutung der Erlösungsreligionen, den Heilsweg zu sichern, und noch Augustins Konfessionen haben die Zwischenstellung zwischen einem Literaturwerk und einem religiösen Akt, der im Zusammenhang mit dem Gemeindeleben vollzogen wird. Daß die Rettung der Seele ohne Mittel und Sakramente durch das reine Wissen, das Wissen vom göttlichen Weltzusammenhang, zu erlangen sei, dieser hellenische Glaube wirkt nur „auf der höchsten Höhe des Gnostizismus, und da nur vereinzelt".[3])

Magie und symbolische Handlung des Mysterienkultes setzten ein, um die Erhebung der Psyche in den Stufen der Schauungen zu bewerkstelligen: diese ganze Sinnlichkeit zu überwinden, war für die Höherstrebenden, soweit sie sich erst ein Verhältnis zu der

1) Vgl. oben S. 108f. 112ff.

2) In den Thomasakten, vgl. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 134ff. 3) Anz a. a. O. S. 51f.

philosophischen Kultur schaffen mußten, eine sittliche Aufgabe, die für Augustin die schwerste Arbeit in seiner inneren Entwicklung gewesen ist. Inneres Erleben und Anblicken der Geister in den Sphären der Welt, das ging ineinander über und begann erst, sich zu scheiden. Die Selbsterkenntnis, kraft deren der Mensch erlöst wird und wieder Gott wird, ist Erkenntnis der wahren Natur der Seele, ihrer objektiv erweislichen Himmelsherkunft, und kann durch Herankommen an den Weltgrund, durch unmittelbares Schauen Gottes gewonnen werden. Hielt man sich aber auf dem von der Skepsis geforderten Standpunkt der Innerlichkeit — dann mußte ein neues metaphysisches Selbstbewußtsein entstehen, das den Weltendrang im eigenen Ich erfuhr: es baute die Brücke auf, die von der kosmischen Seelengeschichte zur psychologischen Selbstbiographie hinüberführte.

Die Selbstbiographie, wie sie im vierten Jahrhundert in dem hellen Licht individueller literarischer Leistungen erneuert hervortritt, ist durch die Ausdrucksweise der inneren Erfahrung unmittelbar mit der philosophischen Selbstbesinnung verbunden, in der solch inneres Sehen erstarkt war; und die kernhafte Erfahrung Gottes, kraft deren sie sich in Augustin zu einer neuen, persönlichen Gestaltung der Seelengeschichte erhob, gehört einer anderen religiösen Region, gehört den Willens-Erlebnissen des christlichen Monotheismus an. Aber anderseits spielt doch gleichsam das psychologische Verfahren der späteren Selbstbiographie über der Fülle des unruhigen Bewußtseins, das in der hellenistischen Mystik, in der es gewachsen war, jene Vegetation von Seelengeschichten erzeugt hatte. Und wenn die großen Selbstbiographen unter den Christen, Gregor von Nazianz und Augustin, sich aus dem gemeinsamen Untergrund herausgehoben haben, so blieb dieser doch weiterhin bestehen; er wird im Mittelalter auch in der autobiographischen Gattung wieder deutlich zum Vorschein kommen.

Ist dieser Zusammenhang richtig gesehen, so werden auch einzelne literarische Beziehungen zwischen der neuen Autobiographie und der hellenistischen Mystik von Bedeutung. Zu den Darstellungsmitteln der Offenbarungs- und Erbauungsliteratur gehört die Ichform, nicht als ein individualisierendes Moment[1]), sondern als ein Mittel, den religiösen Stoff glaubhaft, gegenwärtig zu machen, wie man Roman-Abenteuer mittels Icherzählung gegen

1) Vgl. oben S. 314.

die Skepsis zu schützen pflegte. Darstellungen, die den Seelenaufstieg nicht lehrhaft, sondern direkt als Handlung vorführten, sei es als eigenes vorbildliches Erlebnis des Mysten oder als geoffenbarte Anweisung zum Vollzug der Himmelsreise, wie wir sie in der 'Mithrasliturgie'[1]) haben, müssen häufiger gewesen sein: Plotin ironisiert solche Schriften, die das Handeln und Reden und Zaubern der Seele auf ihrem Weg durch die verschiedenen Mächte des Jenseits dramatisch zur Schau stellten.[2]) Man durfte in dieser Zeit der religiösen Propaganda den Geheimdienst, der die Wiedergeburt und selige Unsterblichkeit verhieß, literarisch vor die Welt bringen.

Berühmt ist die autobiographische Vorführung der Isis-Mysterien, die Apulejus zum Schluß seiner 'Metamorphosen' gegeben hat, jenes Esel-Ich-Romans, den man in der Zeit Augustins als erlebte Wundergeschichte ansehen mochte.[3]) Der durch alle Sitten gehetzte Held, der in erster Person seine Eselreise durch das Weltwirrsal erzählt, wird durch das Eingreifen der „Königin Isis" wieder in Menschengestalt verwandelt und erlangt Befreiung von der Gewalt der Fortuna und der Gestirne; diese Erlösung, deren Vorbedingung die Wiedergeburt zu dauernder Einigung mit der Gottheit war, stellt Apulejus nun unter Vertauschung des Ich an seiner eigenen Person dar: als seine Einweihung in die Isis-Mysterien.[4]) Nach bildlosen Träumen, in denen der Termin und Einzelheiten der religiösen Handlung göttlicherseits angeordnet werden, und nach der vorbereitenden Kasteiung kommt die Wiedergeburt selbst nur mit absichtlich geheimnisvollen Andeutungen; der Myste hatte den Durchgang durch den Tod zu durchleben, um in die ätherischen Regionen zu gelangen, was in symbolischer Handlung als fortlaufende Schauung der Götter der zwölf Nachtstunden und Zonen bis zum höchsten erlösenden Anblick mit Sinnbildern und Effekten für die methodisch aufgeregte Phantasie im Heiligtum bewerkstelligt wurde. Apulejus gibt nur die Formeln: „Höre und glaube die Wahrheit. Ich bin in das Bereich des Todes gedrungen, habe

1) Dieterich a. a. O. Über den literarischen Charakter des Dokuments vgl. Cumont, Revue de l'instruction publ. en Belgique 47 S. 1 ff. Reitzenstein, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. XIII (1904) S. 192 Anm. Wendland a. a. O. S. 168 Anm.

2) Plotin. Enn. II 9 'πρὸς Γνωστικούς' 37, zitiert bei Anz a. a. O. S. 34. — Vgl. die Ichdarstellung der Seelenreise im Genza, dem heiligen Buch der Mandäer bei Anz S. 71 f. 3) Vgl. oben S. 225.

4) Apul. Metam. XI, 19—25. Vgl. Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen S. 207 ff. Dieterich, Mithras-Liturgie S. 87. Reitzenstein, Archiv f. Religionswiss. VII 206 ff.

die Schwelle der Proserpina betreten; durch alle Elemente durchgefahren bin ich zurückgekehrt; in der Nacht der Unterwelt habe ich die Sonne gesehen, funkelnd in reinem Licht. An die unteren und die oberen Götter bin ich herangedrungen und habe sie angebetet von Angesicht zu Angesicht." Ausführlich schildert er dann den imponierenden Schlußakt, wie er selbst als Gott, ein lebendes Gottesbild mit dem himmlischen Mystengewand und Sonnensymbolen angetan, sich der Gemeinde darstellt, und ein längeres Lob- und Dankgebet an Isis gibt das Gelübde: „Dein göttliches Angesicht und Deine allerheiligste Majestät werde ich ewig im Heiligtum meines Herzens geborgen halten und mich zu ihrer Anschauung erheben."

Wo die Methode der religiösen Erhebung so verinnerlicht und vergeistigt wurde, wie es im Neuplatonismus durch Plotin geschah, tat sich der kosmische Grund in der Seele selber auf: Sichversenken in das Wesen des Selbst, Stufen der Innenschau bis hinauf und hinein in die bild- und weiselose Fülle des Einen, Überseienden. Da wurde die in physischen Symbolen ausschweifende Phantastik zur metaphysischen Phantasie, die eine dichterische Kraft in der Selbstanschauung entband. Aber der allgemeine Geist, der die Welt zusammenhält, ist spröde gegen das scheinbar ihm äußerliche Individuelle; und es ist erst das Werk der neueren Völker gewesen, die unendliche Fülle, die sich in der Tiefe des Menschenwesens als ein überseiendes Göttliches erschlossen hatte, in die gegenwärtige lebendige Ganzheit der Individualität heraufzuheben. Trotzdem verdankt die neue Selbstbiographie dem Neuplatonismus auch im einzelnen viel: das werden die Gestaltungen des vierten Jahrhunderts dartun. Und eine große Form, die aus dem neuplatonischen Christentum in Augustins Bekenntnisse einging und in der Seelengeschichte des Mittelalters wiederkehrt, wird schon hier in der hellenistischen Mystik, wenn auch noch nicht voll und rein, sichtbar. Es ist eine künstlerische Form der Vergegenwärtigung und Konzentration: der typische Weg der suchenden und schauenden Seele wird als eine einmalige innere Handlung, als ein in sich geschlossener Verlauf religiösen Lebens geschildert, und wie dieser Vorgang mit dem 'allerhöchsten Überflug' des Gemüts sein Ziel erreicht, gipfelt die Darstellung in lyrischer Dichtung — in ihrer reinsten Gestalt ist diese Form von Grund aus musikalisch.

Wir besitzen aus dem zweiten Jahrhundert eine bedeu-

tende, halb lehrhafte, halb schildernde Darstellung der Geburt Gottes im Menschen, die wesentlich auf die innere Handlung, auf den Erkenntnisprozeß gestellt ist: das Mysterium einer Gemeinde aus der ägyptisch-hellenistischen Hermesreligion, geschildert als Vollzug einer Prophetenweihe.[1]) Die äußere Form ist der Dialog, der, abgesehen von der ägyptischen Fassung als Göttergespräch — der stereotype Offenbarungsgott Hermes als Lehrer der geheimen Weisheit und Weihepriester, sein Sohn Tat als der Adept, der durch die Einweihung Gott und Prophet wird — eine typische Form für Lehrtraktate in der Mystik ist. Der Dialog wird nun hier nicht nur, wie es die Regel ist, dazu benutzt, um mit dem allmählichen Eindringen des Jüngers in das Verständnis der Lehre den Leser in das Mysterium hineinzuleiten, sondern kunstmäßig wird in dieser Form das Mysterium selbst nachgebildet: die Entwerdung und Entwicklung, die langsam und stetig mit der anwachsenden Erkenntnis dem Übersinnlichen nahe bringt und vermöge einer Einwirkung, die von oben kommt, sich als die Geburt Gottes in der Seele vollendet. Es ist ein zusammenhängendes Geschehen mit bestimmtem Anfang und Ende; in dieses Geschehen ist die stufenweise Folge der inneren Zustände hineingenommen: sie werden nicht abstrakt aufgeführt, sondern sie treten schrittweise hervor in den Aussagen des Jüngers über seine Seelenverfassung, retardierende Momente verstärken den Eindruck des allmählichen Werdens, und Hermes, der die innere Handlung im Dialog leitet, zeigt aufklärend, aufmunternd, mahnend, was der jeweilige Zustand Tats für den zu vollziehenden Fortgang bedeutet.

Bereitschaft der Seele durch die Abwendung von der Welt, rätselnde Verständnislosigkeit, die nur mit der Kraft Gottes behoben werden wird, Eintritt der „wahnsinnigen" Leidenschaft, die das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung benimmt, sprachloses Sichandersfinden und gestaltete Schau der Größe des Gottes, Sichsammeln zum Gewahren der gestaltlosen Wahrheit, des Immateriellen, — so geht es der Wiedergeburt entgegen. Und nun dieser zentrale religiöse Vorgang selbst. Auch er soll nicht nur lehrhaft, sondern als Handlung vorgeführt werden. Die Lehrbegriffe, mit denen Hermes die nahende Wendung erklärt, können nur den normalen moralischen Prozeß mit der typischen Art der Zergliederung

1) Kap. XIII in dem gegen Ende des 3. Jh. zusammengestellten Korpus der hermetischen Schriften. Der Text bei Reitzenstein, Poimandres S. 339ff. Die Erklärung ebenda, bes. S. 214ff.

kennzeichnen, die Befreiung von den Lastern und Leidenschaften, die dem astrologischen Glauben entsprechend an den Durchgang durch die Gestirnzonen gebunden erscheint. Es werden im Menschen die einzelnen bösen Grundaffekte oder 'Plagegeister' — zwölf an Zahl, nicht in analytischer Absicht, sondern mit Bezug auf die zwölf Sternbilder des Tierkreises — unterschieden, deren jeder wieder andere Leidenschaften unter sich hat, die aber zusamt als eine untrennbare Einheit gelten; sie machen den alten Adam aus, der durch das neue Ich zu ersetzen ist; dieses wird gleichfalls begrifflich in eine Stufenfolge von Tugend- und Wissenskräften auseinandergelegt,[1]) die sich im erneuten Menschen zur Einheit des Logos zusammenschließen sollen. Und diese innere Umwandlung wird durch das Erbarmen der Gottheit erwirkt werden, das in Stille und Gebet zu erwarten ist. Wie das nun als ein Akt vorgeführt wird, der sich gegenwärtig in dem Adepten Tat vollzieht, behält die Darstellung den schematischen Begriffsaufstieg wohl bei, aber sie bringt Fluß und Geheimnis hinein. Das Geschehen selber wird nur angedeutet, damit man spüre, daß etwas Unbeschreibliches vor sich geht, ein Herabwallen der kosmisch-ethischen Gotteskräfte und zugleich ein Emporsteigen der Seele zur Einheit mit dem Weltgeist. Die Begriffe sind nur Stichworte in diesem Drama: der weihende Seelenleiter Hermes gibt sie an, indem er das schrittweise Kommen des Logos erwartet, ankündet, begrüßt, und inmitten dieser Aktion geht das Ich des Weihenden mit dem des Adepten in ein Wir zusammen. „Es kommt uns die Gnosis Gottes und mit ihr ist die Unwissenheit ausgetrieben. Es kommt uns die Gnosis der Freude ... Zu dritt zur Freude rufe ich an die Selbstbeherrschung. O Du süßeste Kraft! laß uns sie nehmen, Kind, mit frohem Willkommen ... Diese Stufe, Kind, hält Gerechtigkeit ... Fliehe, Trug, Wahrheit kommt zur Stelle. Siehe wie das Gute erfüllt ist, nachdem Wahrheit herzukam ... zur Wahrheit kam das Gute hinzu zusamt mit Leben und Licht ...“ Und nun, nach der Vergottung, bricht die lyrische Form durch, und statt des Mysteriengepränges erhebt sich pantheistische Dichtung. In einem „Hymnus der Wiedergeburt“ kommt es mit vollem Gefühl heraus,

1) Die 12 'ἄλογοι τῆς ὕλης τιμωρίαι' sind: ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια, κακία. Die 10 'δυνάμεις θεοῦ' sind: γνῶσις θεοῦ, γνῶσις χαρᾶς, ἐγκράτεια, καρτερία, δικαιοσύνη, κοινωνία, ἀλήθεια und die zu dieser Sieben-Zahl hinzugenommenen Wesensbegriffe der Gottheit: ἀγαθόν, ζωή, φῶς. Poim. XIII 7ff. vgl. Reitzenstein a. a. O. S. 231ff.

daß der neu erstandene Gott sich selbst als Gott in sich und dem All empfindet. „Ihr Kräfte in mir, besinget das Ein und All, singet mit mit meinem Willen, all ihr Kräfte in mir." So ertönen sie zusammen in ihrer schiedlichen Einheit, jede sich selbst lobpreisend, die Gerechtigkeit das Gerechte, die Wahrheit die Wahrheit, das Gute das Gute, Leben und Licht ihr eigenes Leben, Opfer des Danks für den Vater als „die Vollkraft aller Kräfte". Und durch alle Elemente ergeht der Ruf des Gottmenschen, der das Göttliche erkannt hat: „Du bist der Gott." —

Fragen wir schließlich nach dem Verhältnis der Selbstbiographie zu den eigentümlichen Kräften, die durch das Christentum in die abendländische Kulturwelt kamen, so kann hier, wo es sich um Kulturfaktoren handelt, die an der ganzen späteren Entwicklung der Gattung, indem sie selber sich veränderten, wesentlich mitgewirkt haben, nur durch diese Geschichte selber die Antwort gegeben werden. Die verschiedenen Stufen der christlichen Religiosität, in denen nicht nur ein Schicksal, sondern das Wesen des Christentums für uns da ist, sind stetig von verschiedenen autobiographischen Formen begleitet; ihr innerer Zusammenhang kann nicht aus einem als festumschriebene Größe hingestellten christlichen Erlebnis abgeleitet werden, sondern er muß, wie das Christentum selber seine Geschichte nur in der Verbindung mit der europäischen Kulturentwicklung hat, in dieser Verwebung und Wandlung auch an den autobiographischen Ausdrucksformen schrittweis aufgezeigt werden.

Von den Evangelien, Apostelgeschichten, Märtyrerakten, Mönchsgeschichten ab ist durch Hunderte von Heiligenleben die Richtung der christlichen Frömmigkeit bezeugt, sich ihr Gemeinbewußtsein in Lebensgestalten zur Anschauung zu bringen, und die Icherzählung ist dabei in Anlehnung an die hellenistischen Traditionen eine beliebte Form geblieben.[1]) Das deutet wohl auf einen durchgreifen-

1) Über die Wir-Erzählung in der Apostelgeschichte (und den Johannes-Akten), zurückgehend auf den Stil der Hypomnemata, siehe R. Reitzenstein, hellenist. Wundererzählungen S. 54. — Die „allenthalben in den Lebensgeschichten der Väter bemerkbare Art, daß mannigfache Erzählungen und Aussprüche von ihnen mit ihren eigenen Worten berichtet werden", ist mit dieser Wendung von den Bollandisten zusammengefaßt: Acta sanctorum 1. Februar p. 49. — In den Legenden die Spiegelung der Lebensgewohnheit (oder das Novellenmotiv: Reitzenstein a. O. S. 79), daß die Einsiedler die „Erzählungen von heiligen Greisen" bei gegenseitigen Besuchen zum Hauptteil ihrer Unterhaltung begehren und mit Heißhunger hinnehmen: H. Usener, der heil. Theodosius S. XXI f.

den Zug, der das nicht abstrakt darstellbare religiöse Leben auszeichnet und so die Fülle der autobiographischen Produktion in den christlichen Gemeinden im allgemeinen erklärt, aber jeder Teil dieser Produktion trägt den Stempel der jeweiligen Zeitlage; obwohl die christliche Selbstdarstellung durch das übermächtige Vorbild Augustins eine feste Tradition erhielt, wird sich gerade an ihr immer wieder der Durchbruch der wechselnden Empfindungsweise beobachten lassen, die auch die profane Literatur der Zeit beherrscht. Und anderseits zeigten schon in der Frühzeit jene hellenistischen Bekehrungsgeschichten christlicher Schriftsteller des zweiten und dritten Jahrhunderts, auch darin einstimmig mit der von hellenistischen Motiven genährten Legendenliteratur, wie wenig von eigentümlich christlicher Erfahrung in die Stilisierung der eigenen Geschichte einzugehen brauchte. Bot doch selbst für Augustin noch die Unterscheidung des Christentums vom Neuplatonismus eine solche Schwierigkeit, daß er es der göttlichen Fügung dankt, das Neue Testament nach und nicht vor den neuplatonischen Schriften gelesen zu haben, so daß er durch den neuen Eindruck die Andersartigkeit positiv erfahren und sich bewußt machen konnte.

Es führt kein gerader eigner Weg von der Entstehung des Christentums zur Ausbildung der christlichen Selbstbiographie im vierten Jahrhundert. Auch die originaleren Bildungen der Gattung in der Zwischenzeit müssen hineingestellt werden in das ganze vielartige Werden dieser Jahrhunderte, deren immanente Bewegung hier nur als eine Umwälzung des antiken Geistes in Betracht kommt, an die das Christentum die letzten Hebel anlegt und den Suchenden neuen Boden erschließt, und nicht als eine Vergewaltigung durch die Übermacht des Christentums. Diese bleibt immer rätselhaft. Wird sie als die Ausbreitung einer absoluten Kraft gefaßt, so kann aller Fortgang nur als Verkümmerung des von Christus gewonnenen Lebens erscheinen, was einen Verzicht auf das Verständnis der weiteren Entwickelungen und eine Verstümmelung der Wirklichkeit bedeutet.

So kann auch an diesem Teil des außerordentlich zusammengesetzten Verlaufs, in welchem die neue Autobiographie entstand, nur sichtbar Vorhandenes umschrieben werden, ehe die Verbindung der verschiedenen Elemente sich in typischen Formen vom vierten Jahrhundert ab individuell darstellt. Die 'reine Lehre und Liebe Christi', wie sie in den Evangelien nachzuleben ist, wird sich immer wieder neu und mannigfach nach Zeiten und Individuen spiegeln:

soviel ist doch zu sagen, daß die Art, wie in ihr die neue Innerlichkeit da ist, tief geschieden ist von der geistigen Verfassung, die das christliche Innenleben im Altertum zum Ausdruck in Selbstbekenntnissen drängen sollte. Diese einfachen Bilder der Natur, das Nichtrechnen und Vergleichen und Rangordnen, das Strahlenkönnen und Verschwenden der Liebe, die „das fahren läßt, dem ein anderer feindselig sich naht, das sein zu nennen aufhört, was der andere antastet", das Seligsein der unverdorbenen Natur: 'Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder . . .', die unbedenkliche Sicherheit der Entscheidung, in der „eine ganze Natur im Moment eine andere durchgefühlt hat"[1]): 'Deine Sünden sind Dir vergeben' — wie fern ist hier der Weg der Reflexion und Zergrübelung, auf dem die „neue Selbstgewißheit des Glaubens und des Herzens" ihren demütigen Einzug in die Selbstdarstellung gehalten hat! Wohl ging durch die alte Welt ein starkes Verlangen nach Einfachheit und Natur, die wiederzugewinnen oder erst einmal zu erwerben eine vieldeutige Sehnsucht im Menschen später Kulturen ist; es blieb bei Idealen der Phantasie, in denen die Reflexion sich selber zu überspringen suchte, und nur ganz auserlesene Individuen konnten für sich einen persönlichen Weg aus dieser Unsicherheit des Daseins heraus finden. Jesus besaß ursprüngliche Quellen neuen Lebens. Aber dieses Neue mußte, um eine weltgeschichtliche Wirksamkeit zu entfalten, in ein Verhältnis zu den Begriffen der hellenistischen Kultur gesetzt werden. Und Paulus, der das vollbrachte, gewann eben dadurch seine weltgeschichtliche Stellung, daß er die religiösen Kräfte, die die orientalisch-hellenistische Welt erfüllten, mit dem Evangelium in der persönlichen Gestalt seines Christentums vereinigte.[2])

Die Geschlossenheit, welche die religiöse Lebensdeutung durch den von ihm geschaffenen theologischen Begriffszusammenhang erhielt, und der grenzenlose Gefühlsgehalt des Lebens in Gott, der durch seine Christusmystik entbunden wurde, indem sie das Leben und Sterben und Auferstehen eines Gottes in Glaube und Liebe nacherleben ließ, brachten in die Einzelexistenz eine jenseitige Struktur, die nicht aus einer kosmischen Naturordnung, sondern aus metaphysischen Willenserfahrungen stammte. In dieser inner-

1) Hegel, Der Geist des Christentums und sein Schicksal. Hegels theolog. Jugendschriften hrg. von H. Nohl (1907). S. 285. 290. 315.

2) Vgl. W. Dilthey, Die Glaubenslehre der Reformatoren. Preuß. Jahrb. 1894. S. 46ff. P. Wendland, Die Kultur des Hellenismus a. a. O. S. 138ff. 178f.

lichen Jenseitigkeit lag eine konstruktive Gewalt, die alle Gegensätze von Himmel und Erde, den ganzen christlichen Dualismus in einer Seelengeschichte zusammenfassen konnte, weil die Freiheit und Vollkommenheit des Christenmenschen in Gemütsschicksalen aus Schmerz und Tod hervorging. In Augustins Selbstbiographie wird sich dieser Lebenszusammenhang verschmolzen mit der neuplatonischen Geistigkeit darstellen, und die Mystiker des Mittelalters haben ihn dann in die reine Innerlichkeit zurückgenommen, um ihn in einer neuen Verlaufsform der Seelengeschichte zu entfalten.

In der Dialektik seiner Antithesen brachte Paulus in dunkler Schwere eine Art des inneren Geschehens zur Geltung, die sich gründlich von dem durchsichtigen Stufensteigen und Übungsfortschritt der Griechen unterschied. Den Vorgang einer inneren Umwandlung, den die stoischen Moralisten nur als fertiges Ergebnis auszusprechen vermochten, wußte er als das Durchleben der Veränderung selbst, des Fortrückens aus einer Lebensverfassung in eine andere, gegensätzliche bloßzulegen, weil er eine Wandel schaffende übermächtige Kraft Gottes als den Grund seines eigenen Willens erfuhr; je schärfer er die verschiedenen Seelenlagen in ihrem typischen Wesen verstand und auf antithetische Begriffe zurückbrachte, die jede Verwischung der Grenzen ausschlossen, um so mächtiger trat der religiöse Grund heraus, in welchem der Übergang gewirkt wurde. In der nationalen Geschichtschreibung seines Volkes war vermöge der monotheistischen Religiosität im Geiste der Propheten aus den Erschütterungen der geschichtlichen Schicksale eine dieses Ganze durchwaltende religiös-teleologische Gesetzlichkeit herausgearbeitet worden, die den furchtbaren Gang der Geschehnisse als einen Zusammenhang begreifen lehrte, der durch den Willen Gottes in fortlaufenden Veränderungen geschaffen wurde; aus dieser Region stammte die Idee der Offenbarung Gottes in der Geschichte.[1]) Und als nun in Paulus — das hat Dilthey gezeigt[2]) — „in den Kämpfen des Gewissens das jüdische Gesetz, das heidnische Weltbewußtsein und der Christenglaube aneinander stießen, als in seinem Erlebnis Gesetzesglaube und Christenglaube als zwei lebendige Erfahrungen in innerstem Verstehen aneinandergehalten wurden, und zwar von der Erfahrung des lebendigen Gottes aus: da ... ging das volle Bewußtsein von einer geschicht-

1) Vgl. H. Gunkel, Die israel. Literatur. Kultur der Gegenw. I 7 S. 96. 86f.
2) W. Dilthey, Einl. in die Geistesw. S. 320f.

lichen Entwicklung des ganzen Seelenlebens auf. ... Das Ringen der Religionen untereinander in dem von geschichtlicher Realität erfüllten christlichen Seelenleben hat das historische Bewußtsein einer Entwicklung des ganzen Seelenlebens hervorgebracht."

So ist auch in der Bekehrungsgeschichte des Apostels, obwohl er selbst sie nur gelegentlich kurz berührt,[1]) ein neuer Ansatz der Selbstdarstellung enthalten. Vision, Ekstase, Auffahrt in die oberen Himmel, diese Sinnfälligkeit der orientalisch-hellenistischen Mystik, die in dem Tag von Damaskus explodierte, birgt als echten Kern das unmittelbare überwältigende innere Erlebnis der Gottesgewißheit: das Schöpferische des Vorgangs, in welchem die Seele die Vereinigung mit dem Höchsten erreicht, wird greifbar bewußt gemacht als eine plötzliche innere Revolution durch Offenbarung, wie das Weltall durch eine von Gott zustande gebrachte Revolution erlöst werden wird. Der Begriff Bekehrung hat hier seine kräftigste religiöse Substanz gewonnen, die ihn gegen jede Auflösung durch Vorstellungen von organischer oder intellektueller Entwicklung schützt: der Durchbruch einer neuen aktiven Überzeugung fürs Leben aufgefaßt als ein Ruck, in welchem der Wille durch eine auf Gott zurückgehende Gewalt umgekehrt wird. Paulus hebt ausdrücklich hervor, daß seine Glaubenserfahrung nichts zu schaffen hatte mit Belehrung: „denn ich habe es nicht von Menschen empfangen noch darin Unterricht erhalten, sondern durch Offenbarung Jesu Christi." Und indem er den spontanen Akt rein herausstellt, bringt er einen wahren Zug der religiösen Erfahrung zum Bewußtsein: die innere Lebendigkeit, mit der eine große Entscheidung als ein Mysterium kommt. Nach der psychischen Verlaufsform bildet seine Bekehrungsgeschichte den imponierenden Eingang zu einem bestimmten Typus, der mit schwachen Ausläufern bis in die Gegenwart reicht.[2]) Bei diesem Typus führt kein sichtbarer Weg durch schwankende Lagen und Depressionszustände, sondern die endlich gewonnene Fülle reißt, wie sie mit einem Male da ist, jede Beziehung auf frühere Stadien ab, und wie die Vorbereitungen nicht bewußt gemacht werden, stürzt das ganze bisherige Leben in die moralische Nacht der Gottverlassenheit hinab. Paulus selbst gibt, indem er die festgeprägten Gegensätze von Anfang und Ende, den eifernden Gesetzesglauben und die gottbegnadete Freiheit des

1) Gal. 1, 11ff. 1 Kor. 15, 8. Phil. 3, 7ff.

2) Vgl. W. James, varieties of religious experience, p. 226ff. Vgl. auch Kierkegaard bei H. Höffding, Gesch. der neueren Philosophie II S. 319.

Christen, hart gegeneinanderprallen läßt, von der inneren Krisis nur Andeutungen über seine Christusvision — halluzinatorische Äußerungen, die für diesen Typus besonders charakteristisch sind. In der Apostelgeschichte[1]) findet sich dann die ausführlichere, als Verteidigungsrede des Apostels stilisierte Beschreibung des Vorgangs, die schon mehr mit rhetorischen Mitteln die Erscheinung Christi und den Eindruck auf Paulus und seine Begleiter vergegenwärtigt. Sie bot den Ansatz für die dramatische Darstellung, in der Augustin nun das Eintreten der Gnade in den ringenden Willen sinnfällig machte. Es war hier eine Form gefunden, ein den ganzen Menschen ergreifendes Erlebnis mit den Ausdrucksbewegungen überzeugend hinzustellen. So ist sie noch von Rousseau benutzt worden, indem an die Stelle der Offenbarung die Inspiration des Genies trat.

Ein anderes Moment lag in der Bekenntnisrichtung des demütigen Gewissens, das im Sündenbewußtsein den Menschen preiszugeben bereit ist. Hier begann eine der tiefgreifendsten Veränderungen im europäischen Selbstgefühl. Die Griechen hatten aus der Selbstverherrlichung, die uns seit den Dokumenten des alten Orients zunächst sehr fremdartig entgegenkam als eine erste Form, sich vor den Göttern sowohl wie vor der Welt zu zeigen, ein ethisches Bewußtsein des Menschen von sich selbst entwickelt, das kräftig und fest im Diesseits stand. „Es sagen ihre großen Männer — so drückt es Winckelmann aus[2]) — das Gute von sich mit eben der Zuversicht, mit welcher sie es von andern sagen, weil sie glaubten, der Mensch müsse sich seines Werts bewußt sein, um sich vor der Niederträchtigkeit zu verwahren." Mit der Auflösung der Diesseitigkeit zerfiel dieses Selbstbewußtsein nicht, sondern rückte mit seinem Schwerpunkt nur mehr nach innen.[3]) Und wenn bei den späteren Stoikern, die ein persönliches religiöses Verhältnis zu den sittlichen Idealen und zum Weltganzen suchten, und mehr noch in der neuplatonischen Religiosität ein Gefühl von der Bedürftigkeit der Menschennatur herrschend wurde, so war das ein metaphysisches Bewußtsein, das nicht an sittliche Verschuldung und Demut rührt: die Menschenseele, die aus der göttlichen Einheit stammt, ist der Natur der Dinge nach vom allbedingenden göttlichen Ganzen abhängig, und wie sie in ihrer Absonderung dem

1) Apostelgesch. c. 22 u. 26. cf. c. 9.
2) Winckelmann, Versuch einer Allegorie (1766).
3) Vgl. oben, Mark Aurel, S. 290.

Druck und Schmutz der ihr fremden Materie ausgeliefert ist, bedarf sie der göttlichen Kraft, die im Ganzen wirkt, damit sie ihr eigenes reines Wesen wiedergewinne: diese Abhängigkeit beruht auf einer wesenhaften Einigung, und die Art des Gebets, in der sie persönlich empfunden zum Ausdruck kommt, weiß nichts von dem Jammer der armen Seele.[1]) „Von der christlichen Demut hatte das Altertum — um weiter mit Winckelmann zu reden — noch weniger Begriff, weil dieselbe in der Selbstverleugnung und also in einer gewaltsamen Fassung besteht."

Paulus, der 'Weltwanderer', hat den Gegensatz der Gesinnungen sogleich zu klarem Bewußtsein gebracht und ihn in seiner ganzen Tiefe aufgerührt. „Wenn ich mich rühmen soll, so will ich mich meiner Schwachheiten rühmen, auf daß mir einwohne die Kraft Christi. Darum habe ich Lust an Schwachheiten, an Mißhandlungen, an Nöten, an Verfolgungen, an Drangsalen um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, alsdann bin ich stark."[2]) Dies „törichte" sich seiner Schwachheiten Rühmen wurde ein Grundmotiv für die christliche Selbstzergliederung: die Selbstdarstellung war an die Demut selber geknüpft, und die Bekenntnisse des Apostels waren als Vorbild wirksam, das die Einwände der christlichen Bescheidenheit gegen die Abfassung einer Selbstbiographie durch Autorität widerlegbar machte.[3]) Sich durchschaut wissend von einem jenseitigen persönlichen Willen, in Furcht und Zweifel an sich selbst, die einen schärferen Blick in das Dunkel der Seele gaben, konnte der bußfertige Mensch die psychologische Technik erlernen, die in der antiken Kultur erarbeitet worden war. Schon im vierten Jahrhundert sind bei diesem Zusammentreffen verschiedene Methoden der Selbstanalyse festgestellt worden, die wir durchlaufen werden; die Beichtpraxis, die damals schon mehrfach in die Literaturform der Konfessionen übergeführt wurde, ist eine von ihnen. Und in langem, dumpfem und grellem Zug geht dann die

1) Vgl. unten Teil III Kap. 1 g. E. über das neuplatonische Gebet.

2) 2. Kor. 11, 16 — 12, 11.

3) Diese spezielle Wirkung der Paulusstellen läßt sich in der Autobiographie vom 4. bis ins 17. Jahrh. verfolgen. Schon bei der Entstehung von Augustins Konfessionen spielt Gal. 1, 15 eine Rolle; Patricks Confessio (5. Jahrh.) ist durch Paulus wesentlich bestimmt, Ennodius knüpft an 2. Kor. 11, 30 an, verschiedentlich erscheint dann die Bezugnahme im Mittelalter, z. B. im Buch von den fünf Mannen (Schmidt, Nikolaus von Basel S. 111), in Seuses Selbstbiographie Kap. 54; im 17. Jahrh. z. B. Bunyan, Grace abounding of the chief of Sinners, Vorrede.

Bußqual durch die Geschichte der Selbstbiographie, teils als Begleitmotiv, teils in den Mittelpunkt rückend.

Dahinter steht gewiß nicht nur die jüdische Frömmigkeit, sondern der Orient, dessen Bußpsalmen das unglückliche Bewußtsein der Schuld und Sünde, auch derer „die ich nicht weiß" zeigen: das dann wie eine Welle beim offensichtlichen Zorn der Götter anschwoll, aus einer Störung im sinnlichen Daseinsgenuß „zur Beruhigung des Herzens" zurückführend.[1]) Die Aussprache des Sündenbewußtseins gehörte im alten Orient der ersten großen Epoche der Verinnerlichung der Religion an, jener monistischen Bewegung, die sich seit dem Ende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends fortpflanzte,[2]) in ihrem weiteren Verlauf schon damals zu den Griechen kam, denen das helle Bewußtsein der Persönlichkeit und die Formen, es frei hinzustellen, aufgingen, — und die anderseits innerhalb des semitischen Kulturkreises zu der Individualisierung geführt hat, die in den hebräischen Psalmen einen Ausdruck fand. Hier vollzog sich auf dem Boden der monotheistischen Religion die Loslösung der Bußlyrik von den kultischen Zwecken und Formen, und wie der Einzelmensch eine Eigensphäre des Lebens in der Religiosität erhielt, wurde die große Kunstform geschaffen, die in der sinnlichen Gewalt des Anrufs, dem Angstschrei und Erhörungsjubel der zerknirschten Seele, der sich ausschüttenden Leidenschaft des Gebets den Menschen einsam mit seinem Leid vor das Antlitz des allmächtigen Gottes stellte.

Einzigartig wie diese Form, das Innere auszusprechen, ist auch der Individualisierungsprozeß, aus dem sie stammte: der mit dem Auftreten der großen Propheten begann und kraft ihres Genies nun durch die langen Jahrhunderte hin nicht zur Ruhe kam, ohne sich doch über die eigentümlich religiöse Sphäre zu erweitern. In diesem Prozeß lag der Grund für die Möglichkeit der Berührung mit der hellenistischen Kultur,[3]) und in einer merkwürdigen Weise entsprach der Wille der hebräischen Poesie, der das Ich nur frei werden ließ, damit es Gott anhange, dem in der hellenistischen Welt sich durchsetzenden Zustand des Selbstgefühls, das von dem

---

1) Vgl. H. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen. 1885. F. Jeremias, Hymnen und Gebete in der babylon.-assyr. Religion, in Saussayes Lehrbuch der Religgesch. I² S. 198 ff. — Die sogenannten Bußpsalmen „zur Beruhigung des Herzens": Bezold, Die babyl.-assyr. Literatur, Kultur der Gegenw. I 7 S. 46.

2) Vgl. oben S. 20. 24. 59f.

3) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums III S. 230.

begrenzten Eigenwesen loszukommen verlangte.[1]) In diesem Verhältnis muß es gegründet gewesen sein, daß die religiöse Lyrik der Psalmisten an der Erneuerung der antiken Selbstbiographie hat mitwirken können. Auf einer Aussprache der individuellen Inhaltlichkeit des Seelenlebens beruhte diese Wirkung nicht; es gehört zum Stil der Psalmen, daß „in ihnen das Konkrete, nur diesem Einen Geschehene sehr zurücktritt."[2]) Und wenn man, eine naheliegende Ansicht von dem geschichtlichen Zusammenhang formulierend, Augustins Konfessionen einen großen Bußpsalm genannt hat,[3]) so ist das trotz der dreihundert Psalmzitate in diesem Bekenntnisbuch eine Verkehrung des Sachverhalts. Soll einmal die Entstehung der großen religiösen Selbstbiographie von der israelitischen Literatur aus betrachtet werden, so erscheint gerade die in dieser Poesie vorherrschende Art der Beziehung des Menschen zu Gott als etwas, was zu überwinden war: der Mensch als die Kreatur, die sich in den Schatten des Herrn mit dem Vertrauen flüchtet, das von der Furcht befreit; und die Leistung Augustins besteht dann eben darin, daß er die erschütternden Ausbrüche der Psalmensprache hineinzunehmen wußte in die neue, ihm eigene Form, die als Ganzes vielmehr das Sichfinden der Seele in ihrer Wesensgemeinschaft mit Gott ausdrückte. Es ist eine perverse Vorstellung, wenn man mit dem Eintritt der Psalmen in die europäische Literatur die Entwicklung persönlicher Ausdrucksformen der inneren Erfahrung beginnen läßt, statt die antike Entwicklung, wie wir sie darzustellen suchten, zu Grunde zu legen. Als ein Strom neben andern hat sich die religiöse Kraft des Alten Testaments in die antike Gattung der Selbstbetrachtung und Selbstbiographie ergossen, wie die Bibel die europäische Literatur überhaupt genährt hat; gerade in ihrer Stellung zum Alten Testament scheiden sich die Zeiten deutlich, und nur in ganz bestimmten Zeitlagen, zu denen die Spätantike nicht gehört, konnte sich eine individuelle Seelengeschichte geradezu als Durchleben der Bibel, im Ringen um das Verständnis der zusammengebundenen Schriften des Alten und Neuen Testaments darstellen. Aber jene Einwirkung der individuellen Poesie war doch tiefer und anders als etwa die Bildersprache des Hohen Lieds von den mittelalterlichen Mystikern mit

1) Vgl. oben S. 318.

2) Gunkel, Die israel. Literatur, a. a. O. I 7 S. 89; und ders., Ausgewählte Psalmen (1903) S. 44. 227. 241 f. u. a.

3) M. Plath, Der Stil von Augustins Bekenntnissen. Protestant. Monatshefte. 1900.

der Minnedichtung ihrer Zeit zusammen benutzt wurde. Und ein wesentlicher Zusammenhang läßt sich ganz allgemein hinstellen.

Er beruht auf dem tiefen Zug in der prophetischen Religiosität, der die religiöse Verinnerlichung und Individualisierung auf die Art miteinander verband, daß der Mensch sich aus Schmerz und Niederlage zu einem höheren und individuellen Lebensgefühl in Gott aufrang.[1]) Es ist kein allgemeines Bildungsgesetz des religiösen Lebens, daß der Mensch der Not bedarf, um sich zum Göttlichen zu kehren, daß „der Acker der Religion durch Tränen und Blut fruchtbar gemacht"[2]) wird. Und das Gefühl für die Leiden des Daseins geht wohl mit der Erschließung des Inneren zusammen, aber führt nicht notwendig zur Individualisierung, wie die buddhistische Entwicklung zeigt. In eigentümlicher Weise ist diese Verbindung in der Geschichte Israels zustande gekommen: es wirkte hier eine andere, erdgebundenere Art des Leidens, die sich nicht zu einem metaphysischen Weltgefühl ausbreitete, sondern gleichsam die materielle, unabgestumpfte Wirklichkeit eines Leidensschicksals zu Gott mitnahm.

Unter den Propheten ist Jeremias — um die Wende des 7. Jahrhunderts — hier die große schöpferische Persönlichkeit. Er stand inmitten der nationalen Katastrophe auf dem Kampfplatz ohne Illusion über die unabwendbare Fremdherrschaft, dem verzweifelten Hoffen der Patrioten auf Jahves Eingreifen zum Trotz, und während er die nationale Existenz verloren gab, ließ er nicht ab von seinem Glauben, sondern fand einen neuen Ausweg, um seines Gottes gewiß zu werden: in das drohende Schicksal der Erniedrigung selber warf er sich hinein, um auf dem Grunde der Not die Zukunftshoffnung einer innerlichen Frömmigkeit in der Gemeinde Jahves zu erbauen; diese Überzeugung verkündete er als die von Gott an ihn ergangene Offenbarung. Und weil er diese innere Geschichte, die ihm als der von Gott gewollte Weg zur Reformation seines Volkes feststand, an seiner eigenen Person als Gegenwart durchlebte — in der Verachtung und Verfolgung, die er als Gotteslästerer und Volksverräter erfuhr, in Anfechtungen und Kämpfen sich loslösend von Nation und Welt zur ausschließlichen Hingabe an den jenseitigen Gott —: so mußten ihm seine persönlichen Erlebnisse als etwas Wertvolles zum Bewußtsein kommen, und aus dem prophetischen Selbstgefühl, das sich in der

1) Vgl. Gunkel a. a. O. S. 89. 2) Gunkel ebenda.

Kraft Gottes der Welt entgegensetzte, ging die Aussprache der Erfahrung Gottes im eigenen Schicksal hervor. „Aus seinem Mittlertum zwischen Jahve und Israel — heißt es bei Wellhausen — entstand, da Israel davon nichts wissen wollte, ein individuelles Verhältnis zwischen seiner Person und Jahve, worin nicht bloß Jahve sich durch ihn dem Volke offenbarte, worin er vielmehr auch selber, in all seiner Menschlichkeit, sich vor Jahve ausschüttete. Sein bewegtes Leben mit Gott machte er nun freilich nicht zum Gegenstand seiner Verkündigung, er legte nur das göttliche Recht vor und drohte mit dem göttlichen Gericht, wie die übrigen Propheten. Aber als ob er doch die Bedeutung der Vorgänge in seinem Innern geahnt hätte, zeichnete er einzelnes davon auf . . . Er ist der Vater des wahren Gebetes, in dem die arme Seele zugleich ihr untermenschliches Elend und ihre übermenschliche Zuversicht ausdrückt".[1])

Wohl geht durch diese persönlicheren Stellen in den Aufzeichnungen des Propheten auch noch der alte Ton, der die furchtbare Ferne von aller heiteren Freiheit nur negativ, als Entgegensetzung, bekundet: Zorn und Rache, Vergeltung und Zerstörung! „Laß meine Verfolger zu schanden werden, aber mich laß nicht zu schanden werden! Soll denn Gutes mit Bösem vergolten werden? . . . Gedenke wie ich vor Dir stand, um zu ihrem Besten zu reden, um Deinen Grimm von ihnen zu wenden! Darum gib ihre Söhne dem Hunger hin . . ."[2]) Aber aus diesem dunkeln Grunde, der das traditionelle, auch in der memoirenhaften Selbstdarstellung ähnlich sich äußernde[3]) Empfinden zeigt, taucht nun in Jeremias das neue

1) J. Wellhausen, Die israel.-jüdische Religion. Kultur der Gegenw. I 4 S. 28.

2) Jer. XVII 18. XVIII 20f. u. a.

3) In dem Buch Nehemja, dem einzigen Memoirenwerk, das uns im Alten Test., in langen Bruchstücken, erhalten ist: Neh. I—VII. XII, 31. 32. 37—40. XIII, 4—30. Das Buch steht für uns in der israelit. Lit. isoliert da, da der Fall bei Ezra problematisch ist (daß die teilweise Ich-Erzählung im „Prediger" und im Tobit auf eine verbreitete Übung der Tagebuchführung schließen ließe — so Gunkel a. a. O. S. 97 —, scheint bei der vielartigen Verwendung, die die Ichform von alters her fand — s. oben S. 33ff. — nicht ohne weiteres einleuchtend). Die Entstehung dieser Memoiren, die einen sachlich gehaltenen Bericht über die Maßregeln zur Restauration der Priesterherrschaft (Mitte 5. Jahrh.) geben, erklärt sich wohl aus den Traditionen des persischen Hofs, an dem Nehemja ein Würdenträger geworden war. Aber durch die Gesetzesfrömmigkeit des der Kirche dienenden Helden ist das Buch national gefärbt. Das in dieser Memoirengattung gegebene Motiv der Verewigung des Namens und der im Dienste der gnädigen Götter vollbrachten Taten ist dadurch umgewandelt zu einer Beziehung auf den lohnenden und strafen-

Bewußtsein von Gott und der Seele herauf. „Gedenke mein, Jahve, und sieh auf mich und räche mich an meinen Verfolgern! Erkenne, daß ich Schmach um Deinetwillen trage. Gelangten zu mir Deine Worte, begierig faßt' ich sie auf und Deine Worte waren mir zur Lust und Freude meines Herzens ... Ich saß nicht im Kreise der Lachenden und war fröhlich; da Deine Hand mich ergriff, war ich einsam, denn mit Unwillen erfülltest Du mich. Warum soll mein Leiden beständig sein und meine Wunde tödlich? Sie will nicht heilen. Du bist mir wie eine täuschende Quelle, wie Wasser, das nicht bestehet ... Du hast mich überwältigt, Jahve! ich aber werde zum Gelächter alltäglich. Denn so oft ich rede, muß ich Klaggeschrei erheben, Gewalttat und Verderben rufen ... Und dacht' ich: ich will sein nicht mehr erwähnen und nicht mehr reden in seinem Namen, so war es in meinem Herzen wie brennend Feuer, eingeschlossen in meinen Gebeinen, und ich ward müde, es auszuhalten und vermochte es nicht mehr ... Aber Jahve steht mir bei wie ein furchtbarer Held; darum werden meine Verfolger stürzen und nichts vermögen ... Singet Jahve, lobet Jahve! denn er errettete die Seele des Armen aus der Hand der Boshaften."[1])

Die Literaturgattung, die in Israel vornehmlich dem Ausdruck der persönlichen Erfahrung diente, war das Klagelied: aus einem kultischen Krankenlied wurde es zum eigentlichen Träger des religiösen Individualismus in den Psalmen.[2]) Und aus den „Klageliedern Jeremiä", die der römischen Kirche einen Text für die Karwoche gaben, tönt es durch die Selbstbiographie des Mittelalters, bei Abälard, bei Dante und weiter: „Schauet und sehet, ob ein Schmerz meinem Schmerze gleich ist!"

---

den Richter: „Gedenke mir, mein Gott, alles zum Besten, was ich für dieses Volk getan ... Gedenke meiner deshalb und laß nicht erlöschen meine guten Taten, die ich für den Tempel meines Gottes und seinen Dienst getan habe". (Neh. V 19. XIII 14. 22.) Und die zu der Unfreiheit des Selbstgefühls auch in den orientalischen Herrscher-Inschriften zugehörige gewaltsame Stellung gegen die Feinde ist ebenso modifiziert durch das Gefühl der Unterdrückten: „Höre es, unser Gott, daß wir verachtet sind und vergilt ihnen ihren Hohn und gib sie einem fremden Lande zur Beute! Decke ihre Verschuldung nicht zu und ihre Sünde werde nicht getilgt vor Deinem Angesicht." (Neh. IV 4 cf. VI 14. XIII 29.)

1) Jer. XV 15—20. XX 7—13. 2) Gunkel a. a. O. S. 89.

III. TEIL

DIE BLÜTEZEIT DER SELBSTBIOGRAPHIE IM AUSGANG DES ALTERTUMS

Im vierten und fünften Jahrhundert, als der Lebenslauf der alten Völker zu Ende ging, hat die autobiographische Gattung eine Blütezeit erlebt. Langsam aufsteigend, in einer Jahrhunderte langen Geschichte, hatte sie sich von der Bindung an äußere Zwecke und schematisierte Darstellungsformen gelöst: nun wird sie sich ihres Eigenwesens bewußt und tritt als eine selbständige Literaturgattung auf, die ihr eigentümliches Objekt besitzt: die selbsterlebte Wirklichkeit eines Menschendaseins. Und indem sie diese Stellung einnimmt, die ihr nun unverlierbar bleibt, erscheint sie sogleich auf einer höchsten Stufe. Sie empfängt das Bekenntnisbuch eines genialen Menschen, der sich und seine Zeit, die er gestalten half, in großen Zügen darstellt und dauernd wertvolle Wirklichkeiten des menschlichen Lebens zu philosophischem Bewußtsein bringt. So gewinnt die Autobiographie eine Form, mit der sie sich ebenbürtig zu den Gattungen der großen Kunst gesellen kann. Werke von absolutem Wert hatte die antike Selbstdarstellung auch vordem aufzuweisen: die Kranzrede des Demosthenes, die Res gestae des Augustus, die Selbstbetrachtungen Mark Aurels; und wer will sagen, was uns an hellenistischen Schriften verloren ist? Aber ihre Bedeutung stammte nicht aus der eigenen Kraft der Autobiographie, neue Inhalte, Selbsterlebtes, das keinem Dritten zugänglich ist, zu Tage zu fördern. Einen ersten Schritt in eigenes Land der Selbstbiographie hatte Kaiser Markus getan, und die religiöse Erfahrung pflügte, am gründlichsten im Christentum, den Boden um, der die Keime der Seelengeschichte barg; in der hellenistischen Differenzierung hatte sich die autobiographische Gattung über so viele Lebensgebiete ausgebreitet, daß sie aus verschiedenen Wurzeln schien weiter wachsen zu können: nun faßt sie sich wieder zusammen und erhebt sich in der Innerlichkeit zu einer großen Form der Menschendarstellung. An Augustins persönliche Genialität ist diese Vollendung geknüpft, an die leidenschaftliche Gewalt, mit der er gelebt hat, wie Cardano oder Rousseau

aus den Abgründen des Daseins aufsteigend, an die Überlegenheit seines Geistes und schriftstellerischen Vermögens, mit der er sich den Willen seines Lebens philosophisch aufgeklärt hat und ihn darzustellen eine neue Form fand. Er gestaltete die Selbstbiographie aus dem wesentlichen Drange, den religiös-metaphysischen Zusammenhang des menschlichen Lebens zu erfassen. Und so wurden seine Bekenntnisse nicht nur das künstlerische Werk, das das Unvergängliche in der Existenz eines großen Menschen nacherleben läßt, sondern sie gaben der Autobiographie eine Bedeutung, die über das Persönliche hinausreicht: durch Augustin hat die Darstellung einer Lebensgeschichte die dichterisch-philosophische Würde erhalten, zum Spiegel einer Weltansicht zu dienen, und die von Augustin mitbedingte Entwicklung der Selbstbiographie bei den neueren Völkern hat diesen Zug zum metaphysischen Verstehen in die allgemeine Literatur, in den psychologischen Roman vor allem, geleitet.

Diese Entstehung von etwas Neuem in der Selbstbiographie fällt in eine Zeit, in der alle andern Literaturgattungen sich in ausgefahrenen Bahnen bewegten und das sieghafte Christentum längst darin geübt war, den neuen Wein in die alten Schläuche zu gießen. Es ist die Zeit, in der die geistige und physische Produktionskraft der klassischen Völker zur Erschöpfung kommt, den germanischen Barbaren weicht, die Kulturwelt reif macht, die Bindung im Staate Diokletians und in der Kirche des nicäischen Konzils zu vertragen. Einen eigentümlichen, dem Hellenismus fremden Zauber hat die Literatur dieses Säculum um 400, als nach den verzehrenden Kriegen des dritten Jahrhunderts zum letzten Mal in der Spätantike literarisches Leben sich entfaltete: den Reiz der Mischung von erstarrenden und üppig schwellenden, sich auflösenden und umschmelzenden Formen. Die ungleichartigen Kulturinhalte, die der Hellenismus in freier Bewegung belassen hatte, wurden jetzt unter Gluthitze, die alle Gegensätze vereinbar macht, in die Form übergeführt, in der sie für die neuen Völker erhalten bleiben sollten. Noch war das Erbe der antiken Literatur ganz vorhanden, und die hellenistische Kultur bildete trotz aller Verwahrungen der christlichen Orthodoxie und der dumpfen Tritte der Wüstenheiligen eine gemeinsame Atmosphäre für alle Höherstehenden, wenn auch diese führenden Geister selbst kaum noch Griechen oder Römer waren, sondern vorwiegend aus Afrika und dem kleinasiatischen Hinterland stammten. Wo eine Weltkultur bestand, die von

vornherein eine nationale Gliederung nicht als Kraftquelle kannte und auch trotz der Trennung in den römischen Westen und den griechischen Osten damals noch zusammenhielt, ist die Herkunft des Einzelnen, der diese Kultur in sich aufnimmt, nicht so wesentlich, und Niemand wird die neue Autobiographie für ein orientalisches Gewächs halten, weil ihre Vertreter und einzelne Züge ihrer Physiognomie aus Provinzen mit besonders starkem orientalischen Einschlag stammen. Gerade die letzte Sammlung und Aneignung klassischer und hellenistischer Literaturformen durch die Schriftsteller und Prediger, die, gleichviel ob Christen, ob Orientalen, Menschen der alten Welt sind, gibt diesem durchaus unklassischen vierten und fünften Jahrhundert den Anspruch, als ein „goldenes Zeitalter“[1]) zu gelten; die christliche Kirche erhielt in diesem Zeitalter ihre große Literatur, mit der sie eine gewisse Kontinuität der antiken Kultur durch das Mittelalter hin herbeigeführt hat. Die großen literarischen Persönlichkeiten, die sich nunmehr fast ausnahmslos nur unter den Kirchenfürsten finden, haben wesentlich diese geschichtliche Funktion der Vermittlung und Verschmelzung; ihre Größe liegt mehr in der wirksamen Mitteilung, in der sie sich voll ausgeben, als in einer für sich bestehenden Originalität der Weltansicht; je gründlicher unsere Kenntnis der hellenistischen Entwicklungen werden wird, um so klarer wird sich ergeben, daß selbst Augustins Gedankenmacht nicht so eigenständig war, als man anzunehmen gewohnt ist — keineswegs war er „der erste moderne Mensch“, als den man ihn anzusprechen liebt. Neues objektives Schaffen gab es gewiß auch in dieser Epoche; es vollzog sich vor allem in den sozialen, politischen, rechtlichen Organisationen und in den unpersönlichen Tiefen, in denen die Raumanschauung, die Musik, der Rhythmus der Sprache, Ausdruck und Satzbildung sich wandelten, um schon hie und da verändert durchzubrechen und im ganzen die Kunst des Mittelalters vorzubereiten.[2]) So dicht gefüllt mit Kultur die überreife Zeit war, sie hat doch aus dem bunten Leben keine eigenen Kunstformen zu gestalten vermocht, das Christentum — damals kein eindeutiger Begriff mehr — hat überhaupt bei seiner Ausbreitung in der alten Welt nicht die Kraft bewiesen, neue

1) Der Ausdruck stammt von Villemain, tableau de l'éloquence chrétienne 1827; doch in anderem Sinne, da man den Hellenismus damals noch nicht kannte.

2) Vgl. A. Riegl, Die spätrömische Kunstindustrie in Österreich-Ungarn. 1900. (Anders Strzygowski) W. Meyer, Fragmenta Burana. 1901. K. Krumbacher, Kultur der Gegenwart I 8 (Die griech. Literatur des Mittelalters) S. 259.

Literaturgattungen zu erzeugen[1]), und selbst Augustin hat es nicht vermocht, sein Tiefstes objektiv, losgelöst vom persönlichen Erleben voll herauszubringen. Nur die Selbstbiographie hat eine neue Blüte getrieben.

So hat sich das Verhältnis der Autobiographie zu der allgemeinen Literatur nunmehr gänzlich umgekehrt. Eine Verschiebung in dem Verhältnis der literarischen Gattungen zu einander hat sich vollzogen; sie war in ihrem allmählichen Werden während der voraufliegenden Jahrhunderte als eine zusammengesetzte Bewegung zu beobachten: sie stellt sich jetzt als eine vollendete Tatsache dar. Und hier ist der Punkt zu finden, an dem Augustins Leistung sich in den geschichtlichen Zusammenhang fügt und die unableitbare Steigerung der autobiographischen Gattung durch seine „Bekenntnisse", die zunächst als ein großer Sprung erscheint, sich einem Verständnis erschließt, das über die bloße Beschreibung der Tatsache mit dem Begriff 'persönliche Schöpfung' hinausreicht. Die neue Stellung der Selbstbiographie ist keine abgesonderte Einzelerscheinung, vielmehr spricht sich in ihr ein veränderter Charakter der Literatur aus: diese fand in dem subjektiv gefaßten Zusammenhang der beobachteten persönlichen Zustände den neu anzubauenden Boden für eine erzählende, nicht bloß epigrammatische oder rhetorisch-erfinderische Prosagattung; Augustins „Bekenntnisse" entsprechen in diesem Sinne dem psychologischen Roman, der mit der verstärkten Inhaltlichkeit und Wertschätzung des subjektiven Geistes in der Prosaliteratur späterer Zeiten dominiert. In einer solchen literarischen Richtung viel mehr als in einem Individualitätsbewußtsein hat die Selbstbiographie jetzt ihren Grund. Man könnte von dem unvergleichlichen Werk Augustins absehen und behielte doch eine unverächtliche autobiographische Produktion aus diesem Zeitalter, die nicht nur hellenistische Bildungen nachahmt oder Anfänge fortsetzt, sondern auch in einzelnen Schriften und zumal als Gesamterscheinung etwas Neues zeigt. Aus den anderthalb Jahrhunderten seit etwa 360 kennen wir mehr — nicht politische — Selbstdarstellungen als aus den früheren Epo-

1) Wohin es führt, wenn man „das Christentum" in diesen Jahrhunderten isoliert und es in der Spätantike sich jugendlich entwickeln läßt, zeigt K. Krumbacher, der in dem „klassischen Zeitalter" der christl. Literatur im 4. Jahrh. nicht nur Reichtum und Originalität, sondern auch Frühlingshauch spürt a. a. O. S. 255. Richtig urteilt in demselben Bande E. Norden (Die latein. Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter) S. 393.

chen insgesamt. Es sind ausführliche Selbstbiographien im strengen Verstande, die mehrfach eine dem Stoff angepaßte Form oder auch Formlosigkeit haben und zum großen Teil unter sich ungleichartig sind; und diese Ungleichartigkeit erhalten sie nicht so wie im Hellenismus durch die sachliche Differenzierung nach den Lebensgebieten und durch den Anschluß an verschiedene Gattungen der Literatur, sondern sie stehen gemeinsam in Einer Sphäre, in der Sphäre des subjektiven Daseins, das jetzt im wesentlichen oder doch in der Färbung religiös ist. Eben dadurch erhärten sie die Einsicht, daß sich in Augustins Bekenntnissen eine emporkommende psychologische Literaturgattung konstituiert hat. Im Unterschied von den früheren Zeiten sind jetzt auch die geistigen Größen, und zwar in verhältnismäßig großer Zahl, an dieser Literatur beteiligt.

In die sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts fällt die merkwürdige, in dem gemischten Stil des Sittenromans abgefaßte, für uns verlorene Selbstbiographie des zum Christentum bekehrten Acilius Severus aus Spanien, von der Hieronymus den Titel 'Peira sive Katastrophe' mitgeteilt hat.[1]) Der Führer der syrischen Kirche, Ephrem († 373), hat um dieselbe Zeit autobiographische „Konfessionen" geschrieben. Von dem letzten bedeutenden Vertreter des reinen Rhetorentums, dem „Heiden" Libanios, bei dem einer der größten christlichen Prediger griechischer Zunge, Johannes Chrysostomos, in die Schule ging, haben wir eine lange Selbstbiographie, 'Bios oder von der eigenen Tyche' (374); auch sie ist nicht ohne religiösen Einschlag. Sein Freund und Verehrer, Kaiser Julian, der seine Politik und sein persönliches Gebahren und Meinen gern imponierend mit der Feder vertrat, ist wohl sicher[2]) nur durch seinen frühen Tod verhindert worden, sein Leben in einer selbständigen Darstellung zusammenzufassen. Dann kündigt sich in Gregor von Nazianz, dem Poeten unter den Kirchenvätern, die neue Epoche der Selbstbiographie kraftvoll an; seine großen autobiographischen Gedichte, aus den siebziger und achtziger Jahren des Jahrhunderts, in Kirchenkämpfen und in einsamer Kontemplation entstanden, haben innere Form und Schönheit, und seine subjektive religiöse Lyrik, von metaphysischer Spekulation genährt, steht dem geschichtlichen Teil von Augustins Konfessionen gegenüber als eine andere typische Ausdrucksform der persönlichen Religiosität. Um 400 trat Augustins Werk hervor. Es hat

1) Vgl. oben S. 226f.

2) Vgl. Peter, Die geschichtl. Literatur der Kaiserzeit I S. 307. 377.

nur im Abendland Epoche gemacht, wie denn die abendländische Kultur allein den Geist Augustins zu ertragen und sich aus ihm zu bereichern vermocht hat. Im Osten ging die Entwicklung auch innerhalb der autobiographischen Gattung auf den antiken Wegen weiter, und gerade weil die Wirkung des Genies hier ausgeschaltet ist, erleuchten die weiteren Bildungen aus dieser Zeit, die noch der Gesamtentwicklung zugehören, die Notwendigkeit in dem Gang der Dinge. Neben Gregor erscheint in der griechischen Kirche der neuplatonisch-christliche Bischof Synesios von Kyrene; auch er formte aus der Metaphysik eine persönliche religiöse Dichtung und er hat in einer besonderen Schrift; 'Dio oder vom eigenen Bios' seine Lebensführung geschildert (um 406). Und daß die Machtkämpfe der Kirche nicht nur bei Gregor einen leidenschaftlichen subjektiven Widerhall weckten, bekundet der Titel 'tragoedia', mit dem die autobiographische Schrift eines als Erzketzer ausgestoßenen ketzerfeindlichen Bischofs von Konstantinopel, Nestorius, bezeichnet wurde, eine Schrift (um 432), von der nur noch erkennbar ist, daß in ihr Raum war für Rechtfertigung der eigenen Lehrmeinung und für Mitteilung von Urkunden nach der Art der damaligen Kirchengeschichtschreibung.[1]) Aber auch in der lateinischen Christenheit waren Augustins Bekenntnisse nicht das Ende der antiken Entwicklung; neben direkten Nachahmungen dieses Werkes sind im fünften Jahrhundert, in Südgallien und Irland, noch eigenartige Selbstbiographien abgefaßt worden. Und während die hellenistischen Überlieferungen sich nebenher selbständig geltend machten — in autobiographischen Anfangsgedichten und zuletzt noch in einer großen antiken Erscheinung, in dem 'Trost der Philosophie' des Boethius (524) —, hat Augustin selbst auch innerhalb dieses literarischen Bezirks noch am Abend seines Lebens in den 'Retraktationen' (427) etwas Neues hervorgebracht. Zu dem Bilde fügt sich die lebhafte Pflege der Biographie in den zahlreichen Leichenpredigten der Kirchenväter und in den Mönchsbiographien, die Athanasios mit seinem Leben des Antonius anführte; auch hier erhielt sich noch Leben in der sonstigen Dürftigkeit und unter den Schauern der Völkerwanderung, die der Literatur ein Ende machten; im sechsten Jahrhundert sind die Taten und Wunder eines Heiligen namens Severin, von einem seiner jüngeren

1) Über die 'liber tragoediae' genannte Schrift des Nestorius vgl. Nestoriana ed. Fr. Loofs. Halle 1905. S. 18f. 87f. 181f. 203ff.

Genossen, aus persönlicher Berührung und Kundschaft in der herkömmlichen Form so natürlich und frisch erzählt worden, daß man diesen Engel der Barmherzigkeit unter den wilden gläubigen Germanen leibhaftig vor sich sieht.[1])

Weiter bekundet sich die veränderte Physiognomie der Literatur in der Stellung, die das Tagebuch jetzt gewonnen hat. Es scheint, daß die Idee eines literarischen journal intime dieser Zeit nicht mehr fern lag. Wenn die kleinpersönliche Selbstbiographie eines Redevirtuosen so ausläuft, daß sie wie ein Tagebuch aussieht,[2]) so ist es wohl nur ein ungewolltes Versagen der rhetorischen Kunstform. Aber in einer der nachaugustinischen religiösen Schriften erscheint 'Ephemeris' in dem Titel einer Selbstbiographie: „Dankgedicht an Gott nach dem Text meines Tagebuches,[3]) und der Autor, ein christlicher Grundherr aus Südgallien, der in der klassischen Überlieferungen erzogen war und nichts Originales an sich hatte, faßt die autobiographischen Ruhmesschriften der großen Männer der Vorzeit mit der Bezeichnung 'Ephemeris ihrer Taten' zusammen.[4]) Und wir können noch sehen, was man von einem Tagebuch erwarten mochte: ein distinguierter Geist, der auf der Höhe der Zeit war, jener Neuplatoniker Synesios, hat sich darüber geäußert.

Er kam dazu in einem Zusammenhange, der uns befremdet anmutet, aber für den ganzen Prozeß charakteristisch ist. Er steht in einer Abhandlung über den Traum. Um [illegible] rung der täglichen Selbstbeobachtung zu [illegible] Wahrsagekunst, die [illegible] wichtige Wissenschaft. [illegible] scheiden muß an der [illegible] gehören [illegible] der herrschenden [illegible] begründet war [illegible] wie [illegible] Wissenschaft, [illegible]

---

1) [illegible]

2) [illegible] ner nicht [illegible] [illegible] Tag [illegible] — [illegible]. Vom [illegible] — [illegible] Tag [illegible] angekommen [illegible] — [illegible] [illegible] [illegible]

bestimmten nachfolgenden Ereignissen für alle Menschen gleichermaßen feststellen könnte, um daraus allgemeine Regeln der Traumdeutung abzuleiten, denn die psychische Beschaffenheit der Menschen ist infolge der Verstrickung des gleichförmigen Seelenwesens in die Sinnlichkeit individuell verschieden: es ist eine naturbedingte Mannigfaltigkeit, die durch den verschieden tiefen Fall der Seelen erklärt wird, aber zugleich eine moralische Individuation, sofern die Reinheit der Seele und damit ihr Rang in der Stufenordnung des Kosmos durch einen tugendhaften entsinnlichenden Lebenswandel mehr oder minder weit hergestellt werden kann. Diese individuelle Verfassung einer Seele prägt sich in den Träumen aus, wo die Phantasie sich frei von den Einflüssen der Außenwelt bewegt. Daher soll jeder seine eigenen Erfahrungen sammeln und „sich selbst zum Objekt der Kunstübung machen", um auf Grund der Beobachtung von Regelmäßigkeiten seine Träume deuten zu können: „Man soll außer den sogenannten Ephemeriden 'Epinyktiden' führen, wie ich sie nenne; dann hat jeder Hypomnemata über seine Art zu sein in dem einen und in dem andern Leben". Dieser Einfall reizt nun den Schriftsteller zu einer allgemeinen Würdigung solcher Tagebücher, und dabei wird sichtbar, wie die im Hellenismus an den Weltschicksalen großgezogene Geistigkeit nunmehr mit den subjektiven Dingen spielt. „Für einen kultivierten Geist wäre es ein Vergnügen, ἀστεία τις ψυχαγωγία, sich selber mit einer Geschichte zu bedenken, die einen beim Wachen und beim Schlafen begleitet". Die Träume sind ein besonders dankbarer Stoff für eine Aufzeichnung wegen der Leidenschaften, die sich in ihnen ausleben, und wegen der Abenteuer, die uns im Schlaf bis in den Himmel führen; an dem wunderbaren Gewirr dieser Phantasiegebilde kann man sich in der Kunst des Erzählens üben und es ist „nichts Geringes, eine merkwürdige Regung der eigenen Seele auf einen andern zu übertragen". Jeder, der in behaglicher Muße lebt, sollte sich auf die Abfassung von Nacht- und Tagebüchern verlegen. Wer sie schriftstellerisch zu vertreten versteht, wird nicht nur die gehaltlos gewordene Redekunst auf einen neuen Gipfel führen, sondern „sich selbst genießen" und mit all seinen Freuden und Leiden bei der Nachwelt fortleben, wie das Archilochos und Alkaios durch ihre Lieder erreicht haben. „Wer also nach dauerndem Gedächtnis bei den Menschen verlangt und sich bewußt ist, daß er etwas Unsterbliches in der Schrift hervorzubringen vermag, der beschreite zuversichtlich den von mir gegen alles Her-

kommen gewiesenen Weg der Aufzeichnungen und vertraue sein Ich der Zeit an."[1])

Der Weg war nicht so unerhört, und Synesios selbst, der sich, wo das wirkliche Leben ihn forderte, als ein männlicher, tatkräftiger Charakter erwiesen hat,[2]) war, wie schon oben erwähnt wurde, zu der sonderbar sensationellen Wendung der Tagebuchidee wohl sicher literarisch angeregt worden, nämlich durch die Lektüre der 'heiligen Reden' des Aristides.[3]) In ganz trivialer Weise ist damals innerhalb des lateinischen Durchschnitts-Rhetorentums versucht worden, mit Hilfe des Tagebuchs literarische Wirkungen zu erzielen, und der Stand der Literatur war derart, daß selbst einer der nichtssagendsten und gewandtesten Rhetoren der Zeit, Ausonius, ein-, zweimal über die leeren Spielereien hinauskam: indem er in einer Folge von Gedichten seine einzelnen Anverwandten, dreißig an Zahl, und vor allen dann in ähnlicher Aufreihung seine Lehrer und Kollegen, die Professoren der Hochschule von Bordeaux, abschilderte; und eine andere Gedichtreihe von diesem Verseschreiber, der auch das autobiographische Anfangsgedicht nicht vergessen hat, trägt den Titel, den wir eben beleuchteten, 'Ephemeris, das heißt Tagewerk'. Sie beginnt mit sapphischen Strophen, in denen der Autor vom Bett aus den Leibsklaven weckt, und läuft in immer andern Versmaßen weiter, wie er sich anzieht und sich wäscht, hundert Hexameter lang betet und, nachdem „genug zu Gott gebetet ist", den Ausgehrock verlangt, zum Frühstück einlädt, dem Koch das Menu diktiert usf.[4]) Aber auch das Originale an jenen Aufstellungen des Synesios, die Idee, durch das intime Tagebuch die Literatur zu regenerieren, dürfte nur etwas Zeitgemäßes ge-

1) Synes. περὶ ἐνυπνίων 6. 11—13. Migne Patrol. Graeca Bd. 66 S. 1300f. u. 1313—1320.

2) Vgl. v. Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios. Sitzungsber. Berl. Akad. d. Wiss. 1907, bes. S. 287f.

3) Vgl. oben S. 315. Synesios erwähnt die Schrift des Aristides nicht, sondern nur die — anläßlich der 'heiligen Reden' geschriebenen — Sätze Philostrats über den Wert der Tagebuchführung für die Übung in der Kunst des Schönredens. Aber die Schilderung, die er von dem Traumwirrsal gibt, paßt genau auf die Selbstzeugnisse des Aristides, während Synesios wohl zu gesund war, um so zu träumen; und Synesios war, wie er selbst das in seinem Bios beschrieben hat — siehe unten Kap. I g. E. —, ein so virtuoser Anempfinder, daß er im Stil eines Autors, den er eben las, weiterproduzierte. Gerade dieses rezeptive ästhetische Verhalten ermöglichte es ihm, die Bedeutung solcher zweideutigen Phänomene bewußt zu machen und allgemein auszusprechen.

4) Auson. op. rec. Peiper. Die Autobiographie als Praefatio mit den üblichen,

wesen sein. Irren wir nicht, so zeugt der Sprachgebrauch von einer verbreiteten Wertschätzung seltsamer subjektiver Zustände als solcher, gleichviel welches ihr Inhalt sein mochte. Sinn und Ausdruck für das Geheimnisvolle, schon längst aus den Mysterien in die allgemeine philosophische und religiöse Sprache gedrungen,[1]) lösen sich jetzt von der ausschließlichen Beziehung auf göttliche Dinge, und nicht nur die Neuplatoniker und Augustin, sondern auch ganz kleine Geister, die nicht viel Heimliches in der Seele haben, reden gern von den 'recondita cordis'.[2]) Ein gelehrter Rhetor konnte seine irrationalen Spitzengefühle — etwa die Zärtlichkeit für ein besonders feines Exemplar des Thukydides[3]) — gegen die Empfindungen der ungebildeten Menge ausspielen, wie man von Heraklit und Plato her vom Gelächter der Unverständigen über die verborgenen Tiefen sprach, denen der Philosoph nachgräbt.

Wo man die „Mysterien des Herzens" mitteilen wollte, mußte die Glaubwürdigkeit einer Selbstbiographie zu einem ganz andern, psychologischen Problem werden. Augustin hat diese neue Frage für seine Bekenntnisse gestellt, die er „dem Menschengeschlecht" darbrachte. „Woher wissen sie, wenn sie mich selbst über mich selbst hören, daß ich die Wahrheit sage, da doch kein Mensch weiß, was des Menschen ist als der Geist des Menschen in ihm?" Er antwortet: „Aber weil die Liebe alles glaubt, so die Menschen eins werden, die sie verkettet, so will auch ich Dir, o Herr, also beichten, daß es die Menschen hören, denen ich nicht beweisen kann, daß ich die Wahrheit beichten mag; aber es glauben mir, deren Ohr die Liebe mir öffnet."[4]) —

Das also ist der wahre Sachverhalt: die antike Literatur hat nicht, wie man anzunehmen gewohnt ist, mit einem vollen Verfall

---

nur nicht auch bündigen Daten der Selbstvorstellung. ('Ausonius lectori salutem'. 20 Distichen), um 381. Parentalia. Commemoratio Professorum Burdigalensium. Ephemeris id est totius diei negotium (nur Anfang und Schluß sind erhalten).

1) Vgl. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita. Forschung. z. christl. Lit.-Gesch. I 2 (1900) S. 94. 108ff.; dort auch weitere Literatur.

2) Das wird im folgenden mehrfach auffallen. Bezeichnend, weil spät (um 460) und unbedeutend und nicht spezifisch christlich, ist Paulinus Pellaeus, der in seinem Eucharisticos vor der Erzählung äußerer Schicksale erklärt: in lucem proferre recondita corde (V. 263) und am Anfang seiner Lebensgeschichte umständlich sagt (V. 17ff.): Sit mihi fas igitur ..... pandere grates — quas equidem et clausas scimus tibi corde patere — ultro sed abrumpens tacitae penetralia mentis — fontem exudantis voti vox conscia prodit.

3) So Libanios, s. u.

4) Aug. Conf. X 3, 3. cf. II, 3, 5.

geendet, während auf den Ruinen eine christliche Kunst erblühte, sondern eine neue Art von Literatur kam herauf und dieser Vorgang war ganz allgemein in dem Entwicklungsgang des antiken Geisteslebens begründet, wenn auch die wirkliche Gestaltung aus echtem und dauerndem Gehalt nur den christlichen Menschen erreichbar war. Aber was bedeutet nun diese veränderte Richtung am Ende eines unvergleichlich langen Zeitraums des mannigfaltigsten gegenständlichen Schaffens? Gehört sie selber zu den Symptomen des Verfalls der Kultur, von deren Greisenhaftigkeit die Menschen schon zu reden gewohnt waren, senuisse jam mundum[1]) — sodaß die Wendung in die Subjektivität der Notanker einer untergehenden Welt wäre? Oder lag eine positive Kraft darin und war die Erneuerung der Selbstbiographie ein wesentliches Moment des Fortrückens in einer nie stille stehenden geistigen Entwicklung?

Der Vergleich mit unserer eigenen Zeitlage drängt sich auf, in der wir trotz allem mit der Zuversicht leben, daß wir aus dem Labyrinth der Innerlichkeit mit tieferen und freieren Energien hervortreten werden. In der alten Welt fiel die Stufe des Innendaseins tatsächlich mit dem Untergang zusammen; aber wieweit dieser Zusammenhang etwas bloß Tatsächliches und Singuläres war und wieweit er auf einer inneren Notwendigkeit beruht, bleibt eine offene Frage. Denn die positive Macht äußerer geschichtlicher Bedingungen wirkte wesentlich mit, als der Lebensfaden der alten Völker zerschnitten wurde: die Völker hatten kein Blut mehr, und ihr Verfall war nicht bloß ein naturhaftes Abblühen, das wir als gemeinsames Schicksal der Menschen und Völker hinnehmen müßten; vielmehr können wir für dieses Ableben konkrete Bedingungen aufzeigen, und man hat die Ursachen zusammengepackt, die in Bürgerkriegen, Proskriptionen und in anderen Formen einer schon seit Jahrhunderten fortgehenden Auszehrung die 'Entvölkerung des Reichs' und die 'Ausrottung der Besten' bewirkten, sodaß die germanischen Barbaren nicht mehr von dem antiken Volkstum aufgesogen wurden.[2]) So bleibt schon bei den biologischen Grundlagen, deren Wirkungen uns durchsichtig sind, ein unauflöslicher Rest von Positivität zurück. Und wenn wir uns dann zu den höchsten religiösen Kräften wenden, so finden wir uns hier wiederum vor einem Rätsel, solange wir das neue Leben, das Jesus brachte, nicht in seiner objektiven Wirklichkeit und konkreten

1) Cyprian ad Donatum.

2) Vgl. O. Seeck, Gesch. des Untergangs der alten Welt. Bd. I.

Bedingtheit klar und voll zu erfassen vermögen. Begreifen können wir, daß eine Kultur, die nicht kraft der Verbindung selbständiger Nationalitäten in beweglicher Gliederung aufgebaut war und die in ihrer umspannenden Ganzheit an die Massensklaverei gebunden war, mit ihrem großen Stil so losgelöst dastand, daß die Organisation des Geisteslebens erst von Grund aus umgebildet werden mußte, ehe die Antike wieder voll ins Leben wirken konnte. Und doch verdanken die neueren Völker die Möglichkeit der andersartigen Einheitsbildung ihrer sittlich-religiösen Kultur gerade dem Altertum — das christliche mit eingeschlossen —, das gemeinsame Grundlagen geschaffen hat, auf denen sich nun die mannigfachen Wirklichkeiten in freier Bewegung selbständig erheben konnten, ohne auseinanderzufallen; und wenn es immer, als eine Naturtatsache, dunkel bleibt, daß der nationalen Produktion ein zeitliches Ziel gesetzt ist, so ist doch in dieser Gesamtentwicklung, zu der die antiken und neueren Völker verbunden sind, eine übergreifende Wirklichkeit gegeben, in der die Werte im fruchtbaren Wandel ihrer Schöpfer und Träger erhalten bleiben. Gerade im Ausgang des Alterums, mit dem zugleich die mittelalterlichen Entwickelungen beginnen, tut sich dieser universale Zusammenhang auf: aus ihm muß die geschichtliche Konstellation begreifbar werden, unter der sich der Rückgang ins Subjekt vollzog.

Wohl fiel dieses subjektive Verhalten in eine Epoche der Auflösung, und die autobiographischen Werke tragen die Merkmale davon verschiedentlich an sich. Nichts Einfaches ist in ihnen: wenn hie und da ein geringerer Autor einfach zu schreiben scheint, so ist das, mit antiken Augen angesehen, eine Aufgelöstheit der Form, und gerade das Lebendigste erscheint mit Raffinement und Dekadenz versetzt; auch Augustins Konfessionen haben keine reine, helle Schönheit: ist doch durch diese Selbstbiographie die Gewaltsamkeit des Aufrührens persönlicher Affekte, die als giltig für alle gedacht sind, und die rückhaltlos demütig sich preisgebende Bekenntnisrichtung in die europäische Literatur eingeführt worden. Aber diese Tatsache, daß der Durchbruch der Subjektivität mit Erscheinungen des Verfalls gepaart war, erlaubt noch keinen Schluß auf die innere Beziehung der beiden Vorgänge. Denn so ungemessen der Abstand zwischen einem Libanios und Augustin ist, die sich damals in der Pflege der Selbstbiographie, die noch nichts Vulgäres war, zusammenfanden, so verschiedenartig ist die Subjektivität dieser Zeit. Bei dem Rhetor erscheint sie als

die bloße egoistische Engigkeit des kleinmenschlichen Lebenshorizontes, und hier wird man gewiß in der greisenhaften Erstarrung eine zureichende Erklärung finden. Aber innerhalb des christlichen Lebenskreises hat die bewegende Kraft der neuen Bildungen, die Wendung nach innen, Werte erzeugt, die sich als echt und fruchtbar bewährt haben, sowohl in Gestalt eines dauernden Literaturwerkes als durch die Fortarbeit am menschlichen Selbstbewußtsein; hier gehört die Veränderung der Literatur dem universalgeschichtlichen Zusammenhange an, für diesen aber haben die Begriffe Alter, Tod, Verfall keine Geltung, und in dem Gang der Geistesentwicklung selber müssen die zeitlichen Schranken der neuen Selbstauffassung sogut wie ihre positive Bedeutung begründet sein.

Wir haben gesehen, wie schwer und allmählich nur, bis zu einer völligen Umwälzung, das selbständige Innenleben sich im Altertum hat aufringen können und welche Macht einer objektiven Wirklichkeitsansicht, die auch das Geistige nach außen setzte, diesem Prozeß entgegenstand. Diese Macht ist auch jetzt noch nicht völlig gebrochen, und wie nun doch die innere Wirklichkeit im Lebensbewußtsein der Menschen endlich zur Herrschaft gelangte, war diese Realität in einer jenseitigen Weltvorstellung eingebettet, sodaß die Lebensbeziehung von Ich und Welt ganz ins Übersinnliche rückte. Diese Energie der Verinnerlichung, die nun einmal ganz von der Welt sich abschließt, nichts sehen will als Gott und die Seele, hat den Gegenstand Ich gleichsam methodisch isoliert und dadurch dessen Erkenntnis und dessen Wirklichkeit tiefer angelegt. Aber zugleich lag in der Ausschließlichkeit des religiösen Verhaltens zum Unsichtbaren recht eigentlich das Verengende: die Innerlichkeit trat nicht als klare, freie, selbstbewußte Kraft auf, die ihrer froh würde als Persönlichkeit, sondern sie bedurfte, um überhaupt auf die irdische Welt wirken zu können, eines äußeren Haltes, den die absolute Gottheit selber gab. Bei Augustin hat diese Unständigkeit des Innenlebens, das in all seinem Reichtum nicht zu ruhen vermag, sondern sich selber festgelegt besitzen will in Dogma, Autorität, Kirche, sie hat etwas Erschütterndes, wenn man miterlebt, wie er, der willenskräftigste Mensch dieser Tage, sich selber nach einer freieren Jugendzeit so hat fesseln müssen. Und doch mußte das Gebiet des Unsichtbaren einmal ganz für sich durchwandert werden, um in den Besitz des Menschen zu gelangen, und auf den Wegen ins Jenseits, auf denen sie sich zu verlieren schien, ging die Persönlichkeit einer neuen und volleren

Fassung entgegen. Diese Umwendung ist in der alten Welt erst auf einer späten Stufe möglich gewesen, aber die jugendstarken Völker, denen die religiöse Verinnerlichung nun durch das antike Erbe als eine Aufgabe gesetzt war, vermochten diese Arbeit zu vollbringen, ohne sich darin zu erschöpfen.

So war die Epoche des Untergangs zugleich eine Zeit neuer Entscheidungen. Und in diesen Vorgängen ist es wesentlich begründet, daß die Selbstbiographie nunmehr eine führende Stellung in der Literatur erhielt. Während die bildende Kunst der Spätantike, in der ein Stilwandel von ähnlicher Bedeutung, eine „zunehmende Entstofflichung und Verräumlichung der Figur", nachweisbar scheint, uns gerade durch dies Eindringen einer flackernden Lebendigkeit in die gesetzliche Schönheit der antiken Formen fremd anmutet und für unser Empfinden häßlich ist,[1]) bewährt die Literatur jetzt ihren Vorzug in dem Vermögen, die komplizierten seelischen Vorgänge in ihrem Verlauf allgemein verständlich vorzuführen. Einzelne hervorragende Literaturwerke, in deren Stil das Lebensgefühl objektiviert ist, rücken jetzt in den Mittelpunkt unserer Geschichte. Und wenn sich Gregor von Nazianz überlebter und künstlich gewordener Formen bediente, um ihnen neue Weisen zu entlocken, so hat Augustins Schöpfung volle Originalität. Zu ihrem Verständnis soll die Darstellung hinführen: wie Augustins Größe mit den zeitgenössischen Richtungen verbunden ist und wie sie sich aus ihnen heraushebt.

ERSTES KAPITEL.

DIE ALLGEMEINEN RICHTUNGEN DER SELBSTBIOGRAPHIE.

Die autobiographische Literatur, die seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts erschien, ist uns nicht vollständig bekannt; auch in dieser Epoche sind die Formen, in denen sich die Selbstdarstellung bewegte, mannigfaltiger gewesen als sie uns noch zur Anschauung kommen. Trotzdem ist das Bild, das die autobiographischen Schriften bieten, noch merkwürdig bunt. Wir sahen schon,

1) Vgl. die tiefen Analysen von A. Riegl, die spätrömische Kunstindustrie in Österreich-Ungarn.

daß die Mannigfaltigkeit in dieser Zeit einen anderen Grund hatte als im Hellenismus, wo die Autobiographie sich zum erstenmal verschiedener Funktionen bemächtigte. Der Unterschied tritt klar hervor, sobald man für die einzelnen Werke nach analogen Erscheinungen in anderen Lagen der Geistesentwicklung sucht: hier bietet sich nicht eine bestimmte Stufe zum Vergleich dar, sondern ganz verschiedene Zeiten scheinen zusammenzukommen. Bald glaubt man mit einem Mönch oder einem Feudalherrn des Mittelalters zu verkehren, bald sieht man einen Späthumanisten vor sich, bald hört man Töne romantischer Lyrik, und Augustins Werk entspricht in der Richtung auf philosophische Ergründung des Lebensganzen dem Typus der neueren Selbstbiographie seit Rousseau. Und während ein neuer Lebensprozeß entwickelt wurde, der in der abendländischen Christenheit langhin vorherrschend bleiben sollte, ragen noch absterbende Bildungen herein.

Vor siebenhundert Jahren hatte Isokrates die Autobiographie als einen Vorwurf für seine Kunstprosa entdeckt. Nun eröffnet Libanios, der letzte hervorragende Rhetor, die Reihe der uns erhaltenen Selbstbiographien dieser letzten Blütezeit. Es war gewiß eine Sensation nicht nur für seine sensationslüsterne Vaterstadt Antiochia, in der Libanios nun schon seit zwanzig Jahren, seit seinem Abgang aus der Reichshauptstadt Konstantinopel, mit seinen Prunkreden und seinem Unterricht in der alles leistenden formalen Bildung, aber auch mit mutiger Fürsprache bei der Obrigkeit wirkte, als Anno 374 der weltberühmte greise Virtuos mit einer Deklamation über sein Leben[1]) hervortrat. Man bekam das persönlichste Detail aus der Lebensgeschichte und dazu den Genuß einer ausgesuchten Redekunst.

Die rhetorische Auffassung der Selbstbiographie ist hier noch einmal ganz da. Die Worte sind die Hauptsache: eine durch angestrengtes Studium der Klassiker erlesene attische Sprache, die wie bei dem Vorgänger des Libanios, Aristides von Smyrna, seltsam, häßlich mit dem Inhalt kontrastiert. Die äußere Form ist die Rede; sie wird von Libanios so durchgeführt, daß man glauben muß, er habe das Publikum, das ihn kennt und zum Teil von Jugend her kennt, vor sich sitzen.[2]) Eine solche Rede verlangte

1) Βίος ἢ περὶ τῆς ἑαυτοῦ Τύχης. Libanii opp. rec. R. Foerster. I S. 79—206. Bis S. 156 reicht der 374 von dem Sechzigjährigen abgefaßte Hauptteil; zu Ende geführt ist die Rede erst nach 16 Jahren (mehr tagebuchförmig).

2) Außer den Anreden ὦ ἄνδρες p. 16, 1. 95, 9 (Reiske) vgl. bes. p. 11, 13 R:

ein allgemeines Thema, und wie Aristides die Verdienste seines Heilands Asklepios an seiner Person verherrlicht hatte, handelt Libanios, nur mit abstrakterer Wendung, über „seine eigene Tyche". Diese Themastellung hat literarische Vorbilder, wie ehedem die Form der Selbstbiographie von Vorbildern abhängig war; es gab in der hellenistischen Zeit Deklamationen und Essays über die Tyche,[1]) die in einer mit den biographischen Glücks- und Unglücksbilanzen der späteren Humanisten[2]) vergleichbaren Weise das vernunftlose Spiel dieses Dämons oder, gegen die Ansicht von seiner Blindheit und Willkür sich wendend, den Sinn der Vorsehung darlegten und die Thesen durch geschichtliche Beispiele belegten. Und in der hellenistischen Autobiographie haben wir die persönliche Göttin Tyche schon von verschiedenen Seiten erblickt, vieldeutig wie die Auffassung von Zufall, Schicksal, Glück ist. Bei Libanios drückt sich in der religiös erscheinenden Vorstellung seiner Tyche die gewöhnlichste subjektive Lebensdeutung aus: Lust und Leid in immer neuer Ablösung, das ist das Leben; ob es des Glücks oder Unglücks mehr gegeben habe, ob es nicht gut gewesen sei, daß es gerade so kam und nicht anders, das ist die Frage; dieses Geschick ist das „Werk der Götter" — ein unbestimmter Ursachbegriff —, auch wohl von einzelnen benannten Göttern und „von ihr, unter der alles steht, Tyche".[3]) Libanios glaubt für sich, daß Tyche gerecht und weise verfahre, Unbilden rächend und scheinbar Widriges zu glücklichem Ausgang führend, „durch rauhen Weg zu süßem Ziele"; der Selbstbiograph hat die Aufgabe des religiösen Pragmatikers, dieses göttliche Walten bis in die kleinsten Zufälligkeiten des Einzeldaseins aufzuspüren. Libanios weiß um die geheimen Absichten seiner Tyche, der schließliche Erfolg lehrt sie erkennen; es ist der Durchschnitts-Optimismus, daß „das Leid gering ist durch die Menge der Freuden oder vielmehr kein Anlaß zu Mißmut da ist, wie ja auch den Helden alle Schläge leicht erscheinen durch die Größe ihrer Taten", und der verwöhnte Liebling des Publikums kann der Welt klarmachen, „wie sehr er der Gegenstand göttlicher Fürsorge war",[4]) wenn er auch nicht geradezu sich als Glückskind verherrlichen mag, wie einst

---

ζώντων ἔτι μαρτύρων οἳ βουλομένων ὑμῶν ἀναστάντες μαρτυρήσουσιν, ὁρῶ γὰρ αὐτῶν οὐκ ὀλίγους ἐνταυθοῖ καθημένους.

1) Rohde, Der griech. Roman[2] S. 302 Anm.

2) Vgl. Burckhardt, Kultur der Renaiss. S. 402.

3) Liban. op. I p. 159, 4 R u. a.

4) p. 42, 8. 20, 15. 155, 3 R u. a.

Sulla — dazu ist die Zeit zu reflektiert geworden, oder zu abergläubisch. So formuliert er sein Thema[1]): „Über mein Geschick herrscht keine zutreffende Meinung, weder bei allen denen, die sagen, ich sei der Glücklichste unter den Menschen wegen dieser Applause für meine Reden, noch bei den andern allen, die mich für den unglücklichsten Menschen erklären wegen der ständigen Plagen und Arbeiten. Beide Urteile sind von der Wahrheit entfernt. Ich will versuchen, sie richtigzustellen durch Erzählung dessen, was mir zuteil ward sowie meines jetzigen Loses, damit alle wissen mögen, daß mir die Götter Glück und Unglück gemischt haben und ich weder der glücklichste noch der unglückseligste Mensch bin — das Geschoß der Nemesis möge uns nicht treffen."

Dieses Lebensgefühl ist so korrekt und aufgeklärt, daß es nun auch die rhetorische Form bestimmt. In der Selbstbiographie des Libanios erscheint zum erstenmal der durchsichtige Einzelaufbau mit den klaren Gedankenverbindungen, der für den theologischen Rationalismus typisch ist und demgemäß in den Autobiographien des achtzehnten Jahrhunderts wiederkehrt, die den Konfessionen Rousseaus vorausgingen. Die durch 70 Jahre erstreckte, anderthalb hundert Seiten lange, in chronologischer Folge forterzählte Geschichte ist in eine Menge Abschnitte aufgeteilt, die allzumal die Tychefrage zur Bilanzierung, zum Refrain oder zum überleitenden Einsatz erhalten: „Wie? das mit Sabinus, ist das nichts Gutes? könnte da Tyche fragen. Allerdings." „Tyche wollte zeigen, daß die Reden der neidischen Sophisten Geschwätz waren und so trieb sie mich zu einem Gesuch um vier Monate Urlaub." Oft sind die Abschnitte wieder in sich zweigeteilt; auf das jeweilige Glück folgen im Kontrast die Unglücksfälle oder umgekehrt, und bei dieser Art von Zusammenfassung kann das Heterogenste auf einen Haufen kommen, etwa der Tod des Lieblingsbruders, dazu der Verfall der rhetorischen Studien, dazu ein Zusammenstoß, der ihm beinahe das Auge gekostet hätte. So ist die Rede als Ganzes genommen und, was sie freilich nicht will, von innen angesehen, ein wahres Musterstück von Formlosigkeit: lauter einzelne, äußerst zahlreiche und meist ganz kleine Lust- und Leidhöhepunkte. Die Beziehung auf die Götter bringt nur eine Einförmigkeit im Rhythmus der Deklamation; die „Abrechnung mit der Tyche" — so nennt er

1) p. 1.

es selbst einmal — gibt dem Vortrag ein formales Gleichmaß, daß nur ja nicht der Stoff die sprachliche Behandlung unterwerfe.

Aber die rhetorische Form ist doch nicht alles. Das Selbstgefühl ist zu bewußt, um in dem Glauben an göttliche Wirkungen aufzugehen. Im Grunde hat Libanios an der Tyche nur die große Gelegenheitsmacherin, die ihrem Günstling Hindernisse aus dem Weg räumt oder „mit weisester Absicht" zum Guten wendet. Bei dem Eigentlichen, um das es ihm zu tun ist, bei seiner Redekunst, kommen die Götter nur in Phrasen vor: denn das verdankt er sich selbst, seinem Talent und Fleiß, und Tyche verschafft ihm nur die günstigen Lebensumstände, in denen er seine Gaben vor der Welt entfalten kann. Wird er im Hochgefühl seiner Stellung einmal lebendig, ein-, zweimal, als er davon zu berichten hat, wie er sich in dauernden Triumphen als Orpheus vergöttert sah und dann wie Kaiser Julian mit ihm verkehrt hat, dann erzählt er seitenlang durch und besinnt sich erst beim Absinken auf das Pragmatisieren. In solchen Momenten kommt voll heraus, was er als Glück empfindet. „Siegen, Siegen in allem, in Gesundheit des Leibes und im Wohlbehagen der Seele, jeden ausstechen durch häufige Prunkreden und Beifallslärm bei jeder, durch Scharen von Jünglingen, Zunahme der Schüler, Nachtarbeit, heißen Schweiß am Tage, Ehrungen, Wertschätzung, Liebe" — so faßt er es einmal zusammen, das sind ihm „die Güter der Seele" gegenüber dem Sinnendasein in „Essen und Trinken", und die dreimal fünf Jahre, in denen ihm der Genuß solcher Überlegenheit vergönnt war, stellt er als „Frühling oder Blüte seines ganzen Lebens" dar.[1])

Hier wird noch in der Spätzeit die alte griechische Agonistik in einer Rhetoren-Autobiographie sichtbar. Wettkämpfe mit andern Sophisten, öffentliche Redetriumphe, immer mit gänzlicher Gleichgiltigkeit gegen den Inhalt der Vorträge vorgebracht, Wonne am kraftlosen Neid und an der vergeblichen Konkurrenz der Rivalen, rückhaltlose Schmähungen gegen sie wie gegen mißgünstige Beamte, die immer einfach dumm, ungebildet und schlecht sind, freudiges Rachegefühl bei ihrem Untergang, das ist neben dem Stolz auf die große Nachfrage nach seinen Schriften und auf seinen zeitweisen Einfluß bei der Obrigkeit der gleichmäßige Tenor der Lebensgeschichte, und die einzigen wirklichen Niederlagen sind die beifall- und schülerlosen Zeiten. Libanios bemüht sich, diese

1) p. 38f. R. cf. 54. 128f u. a.

Kampfesstimmung durch Anspielungen und Wendungen aus Homer zu erzeugen. Er kennt wohl die Lehren einer milden Moral und trägt sie auch wohl einmal zur Schau. Er will, so erklärt er, den Spruch eines Richters nicht tadeln, der ihm Mitleid gegen einen bereuenden Feind empfahl; es wäre „tierisch", den, der seiner Vergehungen sich schämt, vernichten zu wollen; mit der Bitte um Verzeihung ist dem Recht genug getan und man darf nicht vergessen, daß man selbst als Mensch in eine ähnliche bedürftige Lage geraten könne. Und er will „dem Rat Homers nicht zuwiderhandeln, der es nicht zuläßt, über erschlagene Menschen zu jauchzen": nur weil es zu den Gaben der Tyche gehört, soll das Verderben seiner Feinde nicht unerwähnt bleiben.[1]) Tatsächlich liegt eine Stärke seines Bios in dem Beißen und Stoßen, das auch zuweilen unterhaltend wird, wenn es zur Persiflage des Gebahrens eines Rivalen kommt. Die Vergeltungsmoral gibt sich ohne Scheu, unverhüllt, und man fragt sich, ob dabei die semitische Rasse von Antiochia durchbricht, oder ob hier ein weiterer Zug der Verkapselung der Subjektivität zu suchen ist. Die Rache wird ihm nur ein größerer Genuß dadurch, daß die Götter ihm zu ihr verhelfen. Noch der 76 Jahre alte Herr holt aus solchem Empfinden den Schlußeffekt seiner Autobiographie. Er hatte von seinem letzten großen Unglück erzählt, das ihn vor lauter Weinen der Erblindung nahe brachte, nämlich von dem tödlichen Unfall seines unehelichen Sohnes, der damals in einer Stadt Thrakiens gewesen war. Da schildert er sich zum Ende, wie er in den totenstillen Freundeskreis tritt: „Höret auf mit der Trauer! wir haben etwas, was dem Schmerz ein Ende macht" — und er empfindet soviel Genugtuung, daß er die Glücksgabe kaum zu nennen wagt: jene Stadt ist mit Hungersnot bestraft worden. Die Ilias beginnt mit der Erzählung von der Seuche, die Apollo auf das Gebet seines Priesters Chryses über die Achäer sandte, „und selig war Chryses, daß er durch ein so großes Unheil geehrt wurde. Hier nun wird ein anderer Priester der Götter durch eine große Hungersnot geehrt. Der Demeter Werk ist das, meine ich, und zwar ohne daß eine Verwünschung gegen die Stadt ergangen wäre, wodurch damals Apollo in Bewegung gesetzt wurde. Und die Seuche währte damals nur neun Tage, vier Monate dagegen verheert die Not bereits jene Stadt. Ist schon die Buße eines Mannes ein

1) p. 45. 98. (Od. χ 412).

großer Trost für den Verletzten, wie viel mehr die einer Stadt und einer so großen Stadt."[1])

In dieser Denk- und Lebenssphäre muß das Ich sich zusammenziehen. Alles, was draußen in der Welt noch von Wirklichkeit da ist, kann den Rhetor nicht berühren und kaum verstimmen; nie läßt er sich dazu hinreißen, etwas zu erwähnen, was über den Rahmen der engsten Lebensgeschichte hinausgeht. Die Unterscheidung, ob etwas kleinpersönlich oder menschlich wertvoll ist, hat nicht statt, er ist ganz absorbiert in seinem Studieren, Lehren, Wettkämpfen, in seiner Sorge, sich seine Position und sein Wohlbefinden zu erhalten. Man erfährt aus dieser Selbstbiographie nichts davon, daß es damals ein Christentum und eine christliche Kirche gab, daß Libanios selber in seinen eleganten Briefen die Anhänger der neuen Religion beglückwünschte, wenn sie, aus der Stille heraustretend, auf der Kanzel ihre Kunst zeigen konnten; und wenn er an den wundesten Punkt rührt, daß er sich keiner Schüler rühmen kann, führt er zur Erklärung dieser Unfruchtbarkeit nur die Ungunst der Verhältnisse an — kein Wort davon, daß sein Schüler Johannes Chrysostomos ihm die Enttäuschung bereitet hat, ins feindliche christliche Lager überzugehen. Bei der Behandlung der privaten Lebensverhältnisse klingt das rein Menschliche oft auch nicht mit einem einzigen Tone an; den Tod seines Vaters und den seines Vormundes weiß er nur so in Beziehung zu seinem Dasein zu setzen, daß er darin glückliche Fügungen erkennt, ohne die ihm die Rhetorenlaufbahn verschlossen geblieben wäre. Wo das Leben so eng wird, hat es doch einen Halt an der beruflichen Spezialität, die für das Gemeinbewußtsein der Zeit nichts so Leeres war, wie wir das empfinden, und hier ist ein schmaler Spalt, der einen Durchblick in die objektive Welt öffnet: die Kunst der Rede, die Pflege der klassischen griechischen Sprache. Das ist der einzige übergreifende Zweck, an ihm aber hält er treu, mit mehr als rhetorischem Interesse fest; in seiner Kunst verkörpert sich ihm das hellenische Wesen, und als er an die Zeit kommt, in der Kaiser Julian, sein Freund, dieses Ideal wieder in Leben zu setzen suchte, da gibt er seinem Ich einen Moment einen großen Hintergrund. „Und ich lachte und tanzte und mit Freuden komponierte und deklamierte ich Reden, als die Altäre wieder ihr Blut empfingen, Rauch den Opferduft zum Himmel

1) p. 169f. und eine ähnliche Stelle p. 12.

emportrug, die Götter durch Feste geehrt wurden, von denen nur noch ein paar zurückgebliebene Greise wußten, als die Mantik in Freiheit vor sich ging und die Beredsamkeit, daß es Wunder nahm, als die Römer voller Mut waren, die Barbaren teils besiegt, teils der Unterwerfung nahe". Aber auch hier blickt er nie verweilend aus, sondern zieht sich mit schneller Wendung in sein Gehäuse zurück. Der Niedergang der Redekunst, die Vorherrschaft der römischen Rechtskunde, die allein noch zu Amt und Ehre verhilft, ist ein nationales Unglück, das er mehrfach beklagt, aber nur so, daß es ein Unglück ist, „bei der Ohnmacht und Entehrung und Verunglimpfung der Studien auf dem Katheder zu sitzen, während die Aussichten wo anders liegen." Und schließlich wendet die Glücksabrechnung auch dieses Mißgeschick auf die gute Seite: Tyche könnte — so endet der zuerst verfaßte Hauptteil — „wie im Drama" als Person auftreten und ihm vorhalten, daß sie ihm etwas gab, was vieles aufwiegt: den Ruhm seiner massenhaften schriftstellerischen Produktion, die schon bei seinen Lebzeiten so geschätzt ist, daß die Reden, immer wieder abgeschrieben, in den Händen jedes Lehrers und Schülers sind.[1]) Ähnlich hat er bei dem Tode Julians die wundervolle Phrase, die ihm doch Ernst ist: „Sogleich blickte ich aufs Schwert, denn bitterer als jeglicher Mord mußte das Leben sein, das meiner wartete. Dann aber fiel mir Platons Gesetz ein, daß man sich auf solche Weise nicht erlösen dürfe und daß ich, wenn ich nun in den Hades und zu Julian käme, in Schuld wäre durch solchen Tod; denn er würde es durchaus tadeln, wenn man das von Gott Gefügte nicht erharrt. Zudem meinte ich auch, ich müsse den Dahingegangenen durch eine Grabrede ehren".[2])

In dem Ausdruck dieser Subjektivität kann die aus dem Hellenismus herrührende Veränderung, daß statt der Dinge die durch sie bestimmten Zustände wiedergegeben werden, unbeschränkt und ganz zugespitzt sich durchsetzen. Denn die Virtuoseneitelkeit kann auf jedes persönliche Interesse beim Publikum rechnen, und so werden hier Verlobungsanträge, familiäre Kleinigkeiten, Krankheitszustände verschiedenster Art, Unfälle auf der Straße durch scheu gewordene Pferde, Steinwürfe eines Wahnsinnigen und dergleichen mit ihren Lust- und Unlustwirkungen der Öffentlichkeit kundgetan. Astrologischer Spuk, göttliche Traumerscheinungen,

1) p. 103 R. 2) p. 92.

Zaubereien, mit denen ihn die Rivalen auf seinem Katheder verfolgen, das kommt mit herein und ist von einem humanistischen Nachahmer dieser Autobiographie[1]) auch wiedergebracht worden. Vor allem aber tritt die Darstellung subtiler Empfindungen hervor. Wie ein Musterbeispiel feiner Sitte wirkt die Art, wie Libanios in einer Situation, wo er sich von Kaiser Julian vernachlässigt fühlt, sein pretiöses, weltklug zurückhaltendes Benehmen rühmt, das bei jeder Annäherung mit Mannesstolz auf die Gleichstellung dringt, die er als uninteressierter Freund beanspruchen kann. Dann eine Erzählung von seinem Thukydides-Exemplar, mit „kleinen, feinen Lettern, so leicht zu tragen, daß ich es immer selbst trug und die Last mir eine Lust war"; den peloponnesischen Krieg, den er darin studiert, mag er in keinem andern Buch wieder lesen: es wird ihm gestohlen, und nun ist ihm der ganze Thukydides vergällt; er bekommt es wieder und es ist ihm, als hätte er ein verlorenes Kind wiedergefunden: „möge lachen, wer da will, als ob ich über etwas Geringfügiges viele Worte mache. Gleichgültig ist mir ja doch eines Ungebildeten Lachen."[2])

Eine wirkliche Kleinmalerei der Situationen und Empfindungen hätte der Selbstbiographie einen dauernden Reiz geben können. Aber ähnlich wie bei seinem Vorbild Aristides verbleibt die Darstellung, so sehr sie ins einzelne geht, bei einer genauen Berichterstattung, ja sie verzichtet oft sogar auf den Bericht des Tatsächlichen und deutet nur an, sei es, daß er die Kenntnis der Vorgänge bei seinem Publikum voraussetzt — er spricht nicht zur Nachwelt —, sei es, daß er so sehr in sich selber eingesponnen ist, daß die Gegenstände ganz in die Stimmungsreflexe aufgehen. Das eigentliche Interesse liegt eben in der Sprache, deren scheinbare Einfachheit das größte Kunststück war. Nirgends die Freude am realistischen Detail. Schon in seiner Jugend ist er alt gewesen. Fleiß, Reputation und entsprechende Auszeichnungen, so geht es von früh an, und mit der moralischen Miene des Professors erzählt er, daß auch er sich das Studentenleben in Athen als etwas Herrliches vorgestellt habe, das man an der Spitze mitmachen müsse gleich dem Kampf fürs Vaterland, daß er aber durch glückliche Fügung davor bewahrt worden sei, in diese „Verderbnis" und in die Prasserei hineinzugeraten. Das unanschauliche Vorstellen zusammen mit gezwungenen Anspielungen hat zur Folge, daß man

1) Hieronymus Wolf vgl. unten Band II. 2) p. 100f.

manchmal kaum versteht, wovon eigentlich die Rede ist. Und fast nie sieht man etwas lebendig vor sich. Dazu noch die Unform der Zerstückung in tausend kleine Glück-Unglückshöhen: so wirkt die Lektüre recht einschläfernd. Bei den vielen Gefühlsschilderungen herrscht die regelrechte, aber meist kurz abgemachte Ethopöie: Abschied von der Heimat, Heimweh, Ankunftsstimmung in Athen usw. Doch für die Freundschaft hat auch er schöne Worte. Und dann findet sich hie und da eine wirksame und wahr empfundene Szene. So beim Kummer über die Krankheit seines Bruders: „Stumm verweilte ich unter Tränen im Tempel, denn weder anzublicken noch anzureden vermochte ich die Götterbilder. Die beiden Hände auf den Knieen, das Haupt in den Händen, benetzte ich mein Gewand mit meinen Tränen. Den Bruder zu sehen und ihn nicht zu sehen, beides war mir unerträglich, so wirkte der Anblick, so wiederum die Sehnsucht. Eines Abends, meine Bücher nahe bei mir und einen alten Arzt neben mir, fragte ich — das vernahm ich noch — ob mein Bruder erblindet sei: dann verlor ich die Besinnung, wußte nicht mehr, was ich solange gewußt, wo ich gelegen, was ich gesagt, was ich zu tun hätte und was nicht ...." Und endlich einer seiner höchsten Momente, sein erstes Auftreten in der Vaterstadt: „Ich fragte den Sklaven, ob schon Leute da wären; er erwiderte, manche hätten schon die Nacht im Saale zugebracht. So führte mich mein Oheim bebend hinein, lächelnd folgte ich ihm, denn Zutrauen gab mir die Tyche. Ich ließ meinen Blick über die Menge schweifen, und wie Achill, als man ihm die Waffen brachte, sättigte ich mich an ihrem Anblick. Dadurch brachte ich sie, ehe ich noch ein Wort gesprochen, außer sich vor Bewunderung. Wie könnte ich geziemende Worte finden über ihre Tränen beim Prolog? viele haben ihn auswendig gelernt — und dann die Begeisterung über das, was kam! Niemand war zum Aufspringen zu alt, zu langsam, zu schwach, selbst die, deren kranken Beinen das Stehen schwer fiel, waren aufgestanden, und während ich mich setzte, sagten sie, ihnen sei das unmöglich bei meiner Rede, und sie unterbrachen mich mit Bitten, ich solle mich meinen Mitbürgern wiederschenken als König ... Nicht herrlicher erglänzte für Agamemnon der Tag, an dem er Troja einnahm, als mir dieser Tag, an dem ich dies empfing. Auch als ich zum Bad ging, gaben sie mir das Geleit, jeder wollte mich berühren."[1])

1) p. 127f. 63f.

Die Rhetorik und die von ihr vertretene hellenische Bildung war noch eine Macht. Und nicht nur bei den aussterbenden Anhängern der alten Ideale, sondern vor allem auch bei den führenden Persönlichkeiten in der christlichen Welt. Sie hat ihren Anteil an den großen Selbstbiographien dieser Zeit, bei Augustin noch mehr als bei Gregor von Nazianz. Mochten auch die Prediger der Askese, die sich jetzt als die höhere, inkommensurable Lebenshaltung konstituiert hatte, gleich ihren kynischen Vorgängern alle Kultur negieren und aus den heiligen Schriften als der einzig zurückbleibenden Literatur die 'Sprache von Fischern' als Vorbild aufstellen[1]): sie selber waren in der Jugend durch die Rhetorenschule gegangen. Augustin ist nicht der einzige, der eine vorchristliche Zeit hatte, in der er beruflicher Rhetor war; man mag seine Jugend verneinen, sie läßt sich nicht ausschalten; das Mittel der tausendjährigen Kultur blieb ein unentbehrliches Lebensbedürfnis[2]), und ein Entrüstungsschrei ging durch die Christenheit, als Julian Ernst machte und in einer wirksameren Methode der Verfolgung den „Galiläern" als „Barbaren" die Pflege der griechischen Sprache durch den Erlaß eines Unterrichtsgesetzes (362) verbieten wollte, das die Christen von den Lehrstühlen der klassischen Studien ausschließen sollte.[3]) Das Verlangen nach einem Ausgleich gegen das raffinierte Großstadtleben, das Bedürfnis sich durch einen extremen Entschluß herauszuhelfen aus dem irritierenden Durcheinander von Altem und Neuem im Geist, im Glauben und in der Sitte der Zeit, das war mit im Werke, als damals schon Tausende mit ihren Seelenkämpfen in die Wüste gingen und die großen Kanzelredner es liebten, sich aus ihrer aufreibenden Tätigkeit zeitweilig zu stiller Sammlung zurückzuziehen: eben das Zusammenbestehen der Gegensätze und die Notwendigkeit, sich durch die unfreie Weise der Mönchs-Askese gegen Rückfälle zu schützen, zeigt, wie sehr die Absage an die antike Kultur mehr Idee und Notanker als Gemütserlebnis war. Athanasios, dessen Held nicht lesen und schreiben kann, hat doch dieses Leben des heiligen Antonius mit hellenistischen Mitteln und Formen bearbeitet und mit der literarischen Aufstellung dieses Asketen-Ideals Kirchen-

1) Vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa S. 514ff.

2) Vgl. Boissier, La fin du paganisme II 177. 395. I 117 u. a. A. Puech, Prudence, S. 37f.

3) Vgl. Gregor. Naz. or. in Jul. 1 c. 100ff (zitiert bei Norden a. O.) und Julian ep. 42.

politik treiben wollen[1]) — von den andern zu schweigen, die ohne die radikale Zerstörung der europäischen Lebensbedingungen sich als Einsiedler durch literarische Verdienste um Gott das Himmelreich erschließen wollten.

Aber während bei den heidnischen Rhetoren die ererbte Sprachkunst ein bloß sinnliches formales Dasein fristete, ist bei den christlichen Bischöfen, die auch Rhetoren sein können, ein realer Fond von starker Leidenschaft vorhanden, der, wenn er auch im allgemeinen keine gründlich neue Kunst zu erzeugen vermochte, doch imstande war, den tot aufgenommenen Formen ein noch heute nachzuempfindendes Leben zu sichern. Diese führenden Geister, die das „goldene Zeitalter" einer christlichen Literatur griechischer und römischer Zunge heraufgeführt haben, vor allem Basilios, Gregor, Johannes Chrysostomos im Osten, im Westen Ambrosius und Augustin, erscheinen als die Spitzen einer geistigen Aristokratie, die in Verbindung miteinander stehen und auch noch hie und da in dem politisch getrennten Weltreich einen Zusammenhang aufrecht erhalten. Daß bei den Kirchenfürsten die Machtinteressen mit den religiösen Motiven zusammengingen, hat schon Gibbon klar gemacht. Und auch die Entfaltung der Persönlichkeiten wird man nicht schlechtweg auf die Überlegenheit der christlichen Religion zurückführen dürfen. Denn das Bewußtsein von dem Eigenwert der Einzelseele war ein gemeinhellenistisches Gut, und das Christentum ist in dieser Zeit der häretischen Bewegungen, die die Kirche zu ihrem dauernden Schaden nicht in sich zu behalten, sondern nur zu unterdrücken vermochte, von stärkeren Gegensätzen durchzogen gewesen, als sie zwischen dem Glauben manches heiligen Kirchenvaters und dem Neuplatonismus bestehen, der damals noch, vor dem Verfall in Mantik und Theurgie, reine Charaktere hervorgebracht hat. Als ein wesentliches Moment, das gerade unter den Christen die Persönlichkeit förderte, erscheint die Organisation der Kirche: sie gab den bedeutenden Talenten eine ganz andere Möglichkeit der Aktivität als die literarischen Berufe des Sprachkünstlers und Bildungslehrers und Sittenpredigers. Das Lebensideal Ciceros und der attischen Demokratie, dem die Selbstbiographie so vieles verdankte, der redegewaltige politische Mensch, tritt hier in einer neuen, verinnerlichten Form auf. Es ist die Verbindung der geistigen Überlegen-

1) Vgl. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 55ff.

heit, die sich in der persönlichen Wirkung auf die Gemüter der Gemeinde betätigt, mit der hierarchischen Stellung, welche in Ambrosius zuerst auch dem Staate trotzte. Die Verbindung war so allgemein, daß schon im Beginn des fünften Jahrhunderts von dem Bischof von Ptolemais, Synesios, die Trennung der weltlichen und der geistlichen Gewalt als eine für die Erfüllung des geistlichen Berufs nach normalem Menschenmaß notwendige Einrichtung gefordert wurde.[1]) Diese Teilung des Lebens in Beschaulichkeit und Herrscherleidenschaft wird sich in den Gedichten Gregors als ein Differenzierungspunkt der Autobiographie erweisen: ein Symbol für ihren Übergang aus dem öffentlichen Leben in das einsame Innendasein.

In der Öffentlichkeit hatte die Selbstdarstellung auch damals wieder herkömmliche Funktionen: in dem Verkehr des Bischofs mit der Gemeinde, sofern er sich in der Form der Kunstrede vollzog, in den kirchlichen Parteikämpfen und im „parlamentarischen Leben" der Konzilien. Besonders bei den griechischen Kanzelrednern ist das deutlich. Die Gewohnheit der Rhetoren, von sich zu reden, machte nun der Rechtfertigung der theologischen Lehrmeinungen und der Schilderung persönlicher Gemütszustände oder der Motivierung bestimmter Handlungen Platz; zumal nach einer zeitweiligen gezwungenen oder freiwilligen Entfernung vom Amte war ein Anlaß dazu gegeben. Bei Gregor, der uns in die Verhältnisse näher hineinführen wird, mag der Umfang, in welchem er solche Bekenntnisse gab, durch seine impulsive Natur bedingt gewesen sein. Ein sicherer Zeuge aber ist Synesios wegen der vornehm gehaltenen Art, die ihm eigen war. In der Einleitung eines Dekrets, durch das er die Exkommunikation über einen widersetzlichen Statthalter aussprach und zugleich seine eigene Absicht der Demission kundgab (410), stellte er, um sein Verfahren „besser verständlich zu machen", eine ganz innerliche Betrachtung über seinen Lebensgang an: das stille Glück seines früheren Daseins, das ein „ewiges Fest" war, geteilt zwischen Gebet, Philosophie, freiem Wirken, Lektüre und Jagd; die widerstreitenden Empfindungen und Vorgefühle, mit denen er die Bischofswürde annahm; dann seine gegenwärtige Seelenverfassung: das Gefühl des Unvermögens zu politischen Geschäften, das stolze Bewußtsein seines uralten dorischen Adels, seine Fühlsamkeit für

1) Synesios, gegen Andronikos, 9. Anno 406. Vgl. Philologus 52 S. 480.

persönliche Beziehungen, der seine Vernunft unterliege, die allgemeinen Grundsätze seiner philosophischen Lebenshaltung und die Qual der Zerstörung dieses kontemplativen Lebens, das nur den Verkehr mit wenigen gleichgesinnten Seelen vertrage und in den Berufsgeschäften ersticke: „ich empfinde nicht mehr wie früher Genuß beim Gebet, mein Gebet ist nicht mehr einig, Schmerz und Zorn reißt mich hin, alle Leidenschaften streiten um mein Herz".[1]) Es wird von hier aus verständlich, daß ein Werk wie Augustins Bekenntnisse eine äußere Veranlassung in dem Motiv des Autors haben konnte, sich gegen die persönlichen Beschuldigungen zu rechtfertigen, die ihn bei seiner Bischofswahl getroffen hatten.

Unter den literarischen Formen, die den Verkehr dieser Kirchenmänner und Heiligen untereinander und mit den Gemeinden vermittelten, spielte der Brief eine besondere Rolle. Könnte man bloßen Worten trauen, so wäre er ein Hauptmittel für die Entwicklung persönlichen Daseins gewesen. Gregor hat die Übersendung einer Sammlung seiner Briefe, die er ebenso wie Hieronymus veranstaltet hat, mit einer Erörterung begleitet, in der er feststellt, daß „in den schriftstellerischen Erzeugnissen wie bei adligen Kindern der Vater stets mit zur Erscheinung komme, nicht weniger als in den körperlichen Merkmalen in der Regel der Erzeuger."[2]) Synesios schreibt einem Freunde über dessen Briefe, daß sie trotz des Mangels an lebhaftem und anmutigem Ausdruck ein so volles Bild seiner Persönlichkeit gäben, daß alle Leser sich zu dem Schreiber hingezogen fühlten, und er verbreitet sich im Anschluß an eine von einem Sophisten über den Brief gehaltene Rede über diese „göttliche Gabe", mit abwesenden Freunden plaudern, leben, ihre Liebe genießen zu können.[3]) Und wir kennen auch wirklich von ganz verschiedenartigen Menschen, von Julian oder Gregor oder Synesios, einzelne Briefe, in denen die Autoren sich scheinbar zwecklos, nur um sich mitzuteilen, eine gewisse Breite der intimen Stimmung gönnen. Aber so sehr man auch den Wert eines vertraulichen Briefwechsels schätzen mochte,[4])

1) Synesios a. O. 4—11. Vgl. auch Athanasios' 3 Apologien gegen die Arianer, an Constantius und betr. s. Flucht 359. Johannes Chrysost. Homelie post reditum, vor dem ersten Konzil u. a.

2) Gregor. Naz. ep. 52.

3) Synesios ep. 137. 141. (A° 395). Vgl. auch die Hervorhebung der individuellen Unterschiede in der Schrift über die Träume 23 sq. und am Anfang des 'Dio'.

4) Vgl. auch Ambrosius ep. 45. H. Peter, Der Brief in der röm. Lit. S. 241.

die Behauptung, daß in einem Brief die Persönlichkeit zum Ausdruck gelange, gibt nur für erfüllt aus, was die rhetorische Theorie forderte,[1]) und unter 'persönlich' ist dabei nur die Typik der Charaktere und Situationen zu verstehen; ganz konventionelle und aus geborgten Redensarten zusammengesetzte Briefe des fünften Jahrhunderts werden von den Autoren als 'Spiegel ihrer Seele' bezeichnet.[2]) Daß man seine Seele zeigen solle, scheint ausgemacht, nur das Wie steht in Frage. Tatsächlich war der Brief wesentlich noch eine rhetorische Stilform und blieb das länger als die Autobiographie; er konnte die als wertvolles Briefthema üblichen gesellschaftlichen Höflichkeitsbezeugungen sogut wie lehrhafte Erörterungen über ein bestimmtes Problem, amtliche Instruktionen und diplomatische Vermittlungen oder eine Erbauungsschrift für weitere Kreise beherbergen, und die Äußerung subjektiver Stimmungen war, soviel wir sehen,[3]) in dieser Form nicht anders üblich, als in der Form der öffentlichen Rede. Jedenfalls wird man sagen können, daß man damals so wenig wie in der Zeit Ciceros die Fruchtbarkeit der Privatbriefe zu würdigen wußte, daß sie den inneren Menschen durch die vorgestellte Gegenwart eines bestimmten befreundeten Individuums aus den gesellschaftlichen Konventionen lösen, sodaß er, sei es formlos, sei es in schöner Haltung, doch immer echt sich darstellt.

So war auch die Mitteilung biographischer Skizzen im Brief, wie sie vor allem aus Hieronymus bekannt ist, ein Ableger eines hellenistischen Zweiges der Rhetorik. Zur Ausbreitung dieser Spielart wirkte das Bedürfnis nach Anschauung vorbildlicher Lebensgestalten mit der Neubegier für persönliche Dinge zusammen. Augustins Wort von dem Geschlecht, „das begierig ist nach Kenntnis des Lebens anderer Menschen, müßig in der Verbesserung des eigenen Lebens",[4]) hat einen breiten Hintergrund in den literarischen Lebensformen. Seine „Bekenntnisse" sind mitangeregt worden durch einen Brief des in Süditalien als Einsiedler lebenden Dichters Paulinus von Nola, der an Augustins ihm persönlich nicht be-

---

1) Pseudodemetr. περὶ ἑρμηνείας § 223—235 (1. Jahrh. v. Chr.) Peter a. a. O. S. 20.

2) Sidonius Apollinaris VII 18, 2 und Ennodius bei Peter a. a. O. S. 152 u. 166.

3) Die reiche Briefliteratur des vierten Jahrhunderts, zumal bei den griechischen Kirchenvätern, bedarf noch der psychologischen Untersuchung.

4) Aug. Conf. X 3. Cf. ep. 24, 5. 25, 2 (Edit. Vindob.). Vgl. auch oben S. 295 u. 329, und die Angaben der Heiligen-Biographen über ihre Quellen, z. B. Paulinus Nol. vita Ambrosii (auf Anregung Augustins verfaßt) c. 1.

kannten[1]) Freund Alypius die Bitte gerichtet hatte,[2]) ihm eine autobiographische Epistel über die „ganze Geschichte seiner (des Alypius) Heiligkeit" zu senden; Augustin übernahm die Beantwortung für den Freund, der eben wegen der selbstverständlichen Öffentlichkeit einer solchen Epistel sich der „Pflicht der brüderlichen Mitteilung" entziehen wollte: „Als ich sah, wie er (Alypius) zwischen Sympathie und Zurückhaltung schwankte, da habe ich ihm die Last abgenommen, wie er selbst auch mir das brieflich auftrug. So werde ich Dir denn unverzüglich den ganzen Alypius ins Herz senken."[3]) Augustin fügte dann die Geschichte des Freundes in seine eigenen „Bekenntnisse" ein. Und es ist charakteristisch für die hier vorhandenen Zusammenhänge, daß Paulinus bei seiner Bitte um die briefliche Selbstdarstellung den Heidenapostel und Vergil aneinanderfügte: „Erzähle mir ausführlich, welches Dein Geschlecht und Deine Heimat ist (Aeneis VIII 114), und aus welchen Anfängen Du, ausersehen von Mutterleibe an (Gal. 15), zu der Mutter der Gotteskinder übergegangen bist."

Mit der Beziehung auf das Publikum taucht auch das Doppelgesicht von Intimität und Pose auf. Viel raffinierter als in Senecas Moralbriefen erscheint es bei dem heiligen Hieronymus, weil die Demut hinzukommt, sodaß dies rhetorische Spielen mit der Wahrheit zur Falschheit wird. Hieronymus benutzt die Epistel vielfach, um in einer eigentümlichen Mischung von Typischem und Individuellem seine Seelenzustände vor der Welt zu enthüllen,[4]) und zumal die berühmte Epistel (22), in welcher der graziöse Stilist asketischer Romane seine nie wirksam gewordene literarische Bekehrung schildert und das schreckhafte, auch mit göttlichen Prügeln begleitete Traumgesicht, das ihn von Cicero zu christlicherer Lektüre führen sollte, als eine ruhmvolle höhere Offenbarung ausführlich beschreibt, ist „eins der ärgerlichsten Meisterstücke verlogener Rhetorik, mühsam ausgesonnener Begeisterung und unechter Frömmigkeit."[5]) In der Klosterliteratur des frühen Mittelalters, nicht bei Petrarca, soll man die eigentliche Wirkung dieser Vision samt all der andern mit durch Hieronymus eingenisteten sophistischen Phantastik auch in der Selbstbiographie suchen.

Schließlich zeigt noch der Asketen-Feldherr Athanasios, daß der Gedanke an die Publizität so geläufig war, daß man ihn als

1) Aug. ep. 27, 1. Paul. Nol. ep. 6, 2. 3, 2. 4, 5.
2) Aug. ep. 24, 4. Anno 395. 3) ib. 27, 5.
4) Vgl. Grützmacher, Hieronymus I S. 6ff. 5) Schöne, Eusebius S. 240.

Hilfsmittel in die Technik der Seelenzucht hineinnehmen konnte. In seiner Biographie des heiligen Antonius, deren Lektüre für Augustin bei seiner Bekehrung mit entscheidend war, läßt Athanasios den großen Einsiedler lange Reden an seine Mönche in der ägyptischen Einöde halten, um sie über den Kampf mit den Teufeln und den Versuchungen zu instruieren. Da gibt er die aus der Stoa bekannte Regel der täglichen Gewissensprüfung, aber er ändert die Methode: zur Sicherheit soll jeder seine Handlungen und Seelenregungen täglich aufschreiben, wie wenn er sie anderen mitteilen wollte; die Furcht, bekannt zu werden, so erklärt er, ist das wirksamste Mittel, die Sünden und die sündigen Begehrungen, die Teufel zu überwinden; denn man lügt lieber, als daß man solche Schande ertrüge. Das Asketen-Tagebuch soll als Surrogat für die mangelnde Öffentlichkeit, „statt der Augen der Mitasketen", dienen.

So enthielt selbst der Zustand des einsamen Fürsichseins, wie er durch das Mönchtum zu einer regelhaften, ausschließlichen Lebensform geworden war, ein sehr gemischtes geistiges Milieu in sich, mochte auch das asketische Lebensideal eine reinere innerchristliche Entwicklung gehabt haben, ehe es mit den ähnlich gerichteten Strömungen in der Kulturwelt verschmolz.[1]) Erst bei den neueren Völkern hat sich das Mönchtum wieder aus dieser hellenistisch-orientalischen Atmosphäre herausgearbeitet. Zu diesem Sachverhalt gehört, daß im 4. Jahrhundert eine raffinierte Technik der asketischen Selbstzergliederung ausgebildet vorlag und daß zugleich die Bußübung aus dem Gottesdienst der christlichen Gemeinden in die rhetorisch geformte Literatur übergehen konnte.

Christi Verkündigung der rettenden Sünderliebe Gottes, diese Tiefe der Innerlichkeit, die Magdalenen segnete, war unendlich erhaben gewesen über die Gesinnung, die die Erlösung an das Besichtigen und Zergliedern der Seele bindet. Nur wo der Blick durch das Medium der Aufklärung getrübt ist, kann das beständige Sichprüfen in der Furcht des Herrn als ein Wesenszug in der Religiosität Jesu hingenommen werden. Was in seinem Evangelium an Bußrüstung da ist, ist Rückstand aus den orientalischen Erlösungstraditionen, denen das volle Gefühl des sich erneuenden Willens nicht genügt hat. Aber schon Paulus[2]) mahnte dann zu der steten Achtsamkeit und Selbstprüfung, er bestimmte auch besondere Gelegenheiten dafür, wie den Empfang des Abendmahls.

1) Vgl. Wendland a. a. O. S. 136ff.

2) Gal. 6, 4. 4, 2. 1 Kor. 11, 28. 2 Kor. 13, 5.

Die Idee der Gemeinde, in der einer des andern Lasten zu tragen habe, gab der öffentlichen Beichte einen praktischen Zweck und Wert; in den „Zwei Wegen" der Apostellehre und gleichermaßen im Hirten des Hermas ist die Praxis normiert. Des öfteren hört man von dem Sündenbekenntnis eines Bekehrten und künftigen Märtyrers, eines Katechumenen vor der Taufe, eines Gefallenen vor der Wiederaufnahme: mit der „Etablierung der christlichen Gemeinden als Gemeinschaften einer grenzenlosen Vergebung" verfestigte sich die Beichte zu einem förmlichen Sakrament.[1]) Das Werkzeug, mit dem es gelingen mochte, einzelne Teile des Innern für die öffentliche Beurteilung herauszuziehen, konnte nur von einer in der psychologischen Reflexion fortgeschrittenen Kultur geliefert werden. Wir haben gesehen, wie die moralische Skepsis innerhalb der antiken philosophisch-religiösen Selbstbetrachtung in solcher analytischen Richtung vordrang, wo sie doch den Kern des Selbstgefühls nicht zerstörte; indem sie nun in den Skrupeln der Bußpein und Demut zu etwas Wertvollem und Gottgefälligem wurde, verselbständigte sie sich zu einem Verfahren der Sündenzergrübelung. Augustin hat es in seiner Selbstbiographie ausgiebig benutzt; aber seine Analyse ist hierin nur ein Durchschnittstypus. Schon im vierten Jahrhundert verfügte die christliche Asketik über eine zahlreiche erzählende und nun auch regelgebende Literatur, die als „Disziplin des Inneren" diesen psychologischen Typus dem Mittelalter zur weiteren Verfeinerung übermachte.

Die Technik war außerordentlich wirksam und erwies sich zum Teil auch als fruchtbar. Sie feiert ihre Triumphe in möglichst subtilen Einzelbeobachtungen, für die die geschlechtlichen Dinge und die Lustgefühle beim Essen — weniger beim Trinken — das Hauptgebiet abgeben, die aber auch Feineres hören lassen. So heißt es etwa in den Mönchsregeln des Basilios in der auch wieder für diese ganze Art von Selbstauffassung typischen Form der Frage: „Wenn man im Laufe einer Predigt Freude über den Erfolg verspürt, ist das dem Gefühl des verübten Guten oder einer Regung des Hochmutes zuzuschreiben?"[2]) Auch Gesamtzustände werden so

1) Harnack, Die Mission des Christentums usw. S. 159. Klieforth, liturg. Abh. II (1856) S. 6f. 15f. Vgl. auch Probst, Lehre vom Gebet in den drei ersten Jahrh. Tübingen 1871. S. 160.

2) Basil. Regulae concisius disputatae 195. Vgl. L. Thamin, St. Ambroise S. 379. Dazu etwa Hieronymus ep. 125, 7: über die Gefährlichkeit des Fastens: weil das Essen hernach eine gesteigerte Lust ist.

durch Zerlegung in Bestandteile und deren Nebeneinanderstellung umschrieben. So lehrt bei Athanasios der heilige Antonius in seiner großen Rede an die Mönche eine Methode der Geisterunterscheidung: das dringliche Problem, ob es sich bei einer Erscheinung um Engel oder Teufel handle, soll den Mönchen dadurch auflösbar werden, daß sie die entsprechenden Seelenverfassungen zum Wiedererkennen abgeschildert an die Hand bekommen. Für Teufelserscheinungen ist es Furcht, Unruhe, Verwirrung der Gedanken, Traurigkeit, Haß gegen die Askese, Trägheit, Niedergeschlagenheit bei der Erinnerung an das frühere Leben in menschlicher Umgebung, und dann überhaupt Lust zum Bösen und Unlust zur Tugend und Unbeständigkeit der Sitten.

Auch die Gemeindebeichte stand jetzt inmitten einer Kulturwelt. Im vierten Jahrhundert wurden schon Stimmen laut, die in Anerkennung der tatsächlichen psychologischen und sozialen Verhältnisse das Unmoralische, Skandalöse oder jedenfalls das der Besserungstendenz Zuwiderlaufende an dem öffentlichen Sündenbekenntnis hervorhoben, und Johannes Chrysostomos wollte als Menschenkenner und gesunder Moralist die Beichte beschränkt wissen auf die Beziehung zu einem durch Schweigepflicht gebundenen Priester, wo nicht zu Gott allein.[1]) Es entspricht dieser Abschwächung, daß die heilige Beichte nun auch literarisch werden konnte, nicht nur in einzelnen qualfreudigen Selbstanklagen, wie sie schon ehedem Commodian in seinen versifizierten Paränesen an die Christenheit vorgebracht hatte,[2]) sondern als ganzer Akt und selbständig für sich.

Für diesen realen Übergang von der Bußpraxis zur Konfession als literarischer Form haben wir autobiographische Dokumente. Bei dem großen Heiligen Ephrem, der von Edessa aus mit seinen aus dem Syrischen ins Griechische übersetzten Werken eine starke Wirkung auf die griechischen Kirchenväter übte, dem Gregor von Nyssa eine Lobrede geschrieben hat, in der es heißt, daß für Ephrem das Weinen eine natürliche Funktion wie das Atmen gewesen sei, findet sich innerhalb einer äußerst umfangreichen, düster phantastischen Produktion[3]) eine Reihe von Schriften, die den Titel

1) Vgl. A. Puech, St. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps. 1891. S. 210 ff. Die Stellen aus Chrysostomos sind oft protestantischerseits ins Feld geführt worden. 2) Commod. Instruct. II 20, 1.

3) Ephrem. Opera graeco-latina ed. Assemanni. Auch deutsche Übersetzungen von Zingerle in der Kemptener Bibliothek.

„Konfession oder Selbstanklage" tragen. Hier kommt die Buße, wie Tertullian sie formuliert hatte, als „eine Disziplin des sich niederwerfenden und demütigenden Menschen"[1]) zu einer Erscheinung, welche die derbe Wirklichkeit sichtbar macht, über die sich Augustins Werk erhob. Überwiegend handelt es sich bei Ephrem um die Schilderung seiner gegenwärtigen Seelenverfassung. Da bringt er in formelhaften antithetischen Wendungen den Gegensatz eines augenscheinlichen heiligen Wandels zu den unsichtbaren Abirrungen sündlicher Regungen zur Darstellung, indem er ein die Phantasie in Schrecken haltendes System von Sündenmöglichkeiten auf den eigenen Zustand richtet: „Wehe mir, daß so anders ist in mir, was verborgen ist, als was erscheint." Auch der reale Zweck solcher Aufzeichnungen tritt hervor, wenn Ephrem als Motiv seiner öffentlichen Beichte seine Hoffnung bezeichnet, sich dadurch das Erbarmen des gefürchteten göttlichen Richters zu sichern. Indem nun eins dieser Bekenntnisse[2]) sich zur Lebenserzählung ausdehnt, wird weiter deutlich, wie die Bußstellung die Auffassung der Erlebnisse bestimmt. Form erhält die Autobiographie durch die Sündensystematik; in diese wird das Tatsächliche eingeordnet, ausgestattet mit theologischen Erörterungen über die Schwere der verschiedenen Vergehungen und kontrastiert mit den frommen Gestalten der Eltern und Voreltern. Das Ganze ist umrahmt und durchsetzt mit Selbstanklagen und Zerknirschungen, welche die alttestamentarisch-orientalische Relation zu Gott herstellen. Die Übereinstimmung mit der mönchischen Selbstquälerei des Mittelalters zeigt sich auch darin, daß Ephrem bei seiner gegenwärtigen Beichte Regungen, die den Bußakt stören wollen, als Sünden aufspürt. Das wesentliche Ereignis ist hier wieder die Erlösung vom Unglauben, und zwar von materialistischen Gedanken über die Herrschaft des regellosen Zufalls; die rechte Gewißheit von Gott wird sinnfällig-erbaulich durch das direkte Eingreifen der göttlichen Vorsehung in das äußere Leben Ephrems und durch anschließende Schreckensvisionen und Reue- und Angstzustände herbeigeführt. In der Schilderung der Kindheit als einer Höhle von Lasterhaftigkeit bewährt sich vollends der Standpunkt der Konfession.

Als eine Kunstform erscheint die Beichte in der um die Mitte

1) Tert. de poenitentia c. 9.

2) Ephrem. opp. I, p. 119—144. Auch in Acta Sanctorum 1. Februar S. 54f. Das syrische Original ist nicht vorhanden.

des 4. Jahrhunderts fallenden Bearbeitung der Legende von Cyprian von Antiochia.[1]) Cyprian ist der Magier, der zum Repräsentanten der geistigen und dämonischen Mächte des Heidentums, des unersättlichen Strebens nach Erkenntnis und magischer Herrschaft über die Natur gestaltet war, und er wird nun hier in der Situation dargestellt, wie er, von dem Bund mit dem Teufel zum Glauben an das Christentum bekehrt und verzweifelnd nach Rettung ausschauend, in Anrufen an sich, an die Gläubigen, an Gott ein Bekenntnis dieses seines Lebensganges in zeitlicher Folge ablegt. In einer andern Fassung der Legende ist als Form der Selbstdarstellung bereits das Bekenntnis der zum Frieden gelangten Seele benutzt: Cyprian, der zu priesterlichen Würden aufgestiegen ist, erzählt unter erbaulichen Betrachtungen von seinem sündigen Leben und schmerzvollen Suchen, von seiner demütigen Hingabe an Christus, seiner Buße und endlichen Einkehr in den Hafen der Gemeinde.

Der Titel 'Confessiones', den Augustins Selbstbiographie trägt, hat oft genug dazu verleitet, sein Werk auf die Gewöhnungen von Buße und Beichte zurückzuführen. Und tatsächlich hat Augustin in seinem Bekenntnisbuch noch an dem praktisch religiösen Zweck der Gemeindebeichte festgehalten, und er konnte für die äußere literarische Gestaltung seiner Autobiographie die Beichte schon als literarische Kunstform vor sich haben. Es ist die regelrechte, nun schon so oft beobachtete Beziehung der Selbstdarstellung zu festen Übungen im wirklichen Leben. Aber der Zusammenhang war nicht von der Art, wie er in der Folgezeit in der religiösen Autobiographie vom Mittelalter bis zu den Pietisten bestand, wo die Technik der Selbstbeobachtung durch die verschiedenartigen kirchlichen, klösterlichen oder brüderschaftlichen Beicht- und Erbauungsformen entwickelt worden ist. Will man Augustins neue Seelenkunst in der Ausbildung seines psychologischen Genies verfolgen, so trifft man — neben der wesentlichen Beschäftigung mit dem einsamen Selbstbewußtsein — auf die rhetorische Schulung und die antike Literatur, zumal auf die von der Stoa bedingte Historie von Tacitus und Sallust, und auf die Predigt des Ambrosius, der sich der römisch-stoischen Persönlichkeitslehre an der Hand Ciceros bemächtigt hatte, um ihr durch die darauf gebaute Christusliebe eine gemütstiefe Ausdrucksfähigkeit zu schaffen: in

1) Th. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage. 1882. S. 105 f.

Ambrosius stellte sich dem Rhetor Augustin in Mailand nicht nur die kirchliche Autorität in Person überwältigend dar, sondern auch die psychologische Kultur der Kanzelrede, die von den Seelenkämpfen subjektiv, persönlich handelte; noch heute hat man bei der Lektüre dieser Predigten des Ambrosius den Eindruck, sie seien geradezu für Augustin gehalten.[1])

Die einsame Beschäftigung mit dem Selbstbewußtsein war doch das Wesentliche. Sie hatte noch eine Stätte, fern von den öffentlichen Funktionen und Zweckbeziehungen: in der neuplatonischen Geistesreligion. Durch Plotin war der Neuplatonismus zu einer der drei großen Weltreligionen dieser Zeit, neben der christlichen Kirche und dem Manichäismus, geworden.[2]) Diese pantheistische Mystik hat sich durch die ganze christliche Entwicklung bis zur Renaissance hin als eine starke Unterströmung erhalten, die oftmals frei durchbrechen wollte, und wo sie im vierten Jahrhundert noch rein vorhanden war, übte sie gerade damals schon die innigste Wirkung auf das Christentum aus. Entscheidend war sie für den Fortgang der Selbstbetrachtung, die hier die volle Kontinuität mit den reinen Gestalten und literarischen Formen des griechischen Geistes besaß. Allein mit sich selbst, in gottgewährter Kraft der eigenen gottverwandten Seele, sich loslösend aus der empirisch-sinnlichen Besonderung, eins mit dem gottbeseelten Kosmos, das heimliche Tönen des Inneren erlauschen, daß der Wesensgrund aufklinge, der tiefer als alles reflektierte Bewußtsein liegt und aus unendlicher Fülle die Wirklichkeit von allem schafft, was ist — die dichterische Phantasie, wir sahen es schon,[3]) kam von diesem Flug mit mächtigeren Schwingen zurück, die den Schimmer des Übersinnlichen nicht mehr verloren. Plotin selbst hatte die metaphysische Poesie seiner Lehre nicht zu einer Kunstform entwickeln mögen: jedes literarische Mittel ist wie das eigene empirische Ich ein Fremdling in dieser Welt des objektiven Geistes, in der die Seele denkend sucht und schweigend harrt, daß der „Sonnenaufgang" der Selbsterkenntnis durch den „heiligen Blick" der Gottheit nahe. In den höchsten Momenten der vollen, seligen Einigung verlangte doch auch bei ihm die persönliche Erfahrung nach unmittelbarem Ausdruck:

---

1) Über Ambrosius vgl. Harnack, Dogmengesch. III² S. 40ff.; ders., Augustins Konfessionen (Gießen 1888) S. 11. L. Thamin, St. Ambroise (1895) p. 45 (nach Baunard, Histoire de St. Ambroise V 4).

2) Vgl. Harnack, Dogmengesch. I³ S. 766ff. 785ff.

3) Vgl. oben S. 326.

„Oft, wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und, von dem Außensein gelöst, bei mir selbst Einkehr halte, schaue ich eine wunderbare Schönheit: dann bin ich meiner Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt ganz fest gewiß, wirke herrlichstes Leben kräftig in mir und bin eins geworden mit der Gottheit."[1]) Und wie das philosophische System Plotins in einem Zusammenhange mit dem objektiven Idealismus der Schelling und Hegel steht, so hat sich in der Spätantike ähnlich wie in der neueren Romantik eine metaphysisch-religiöse Dichtung gebildet, in der die Selbstbetrachtung in lyrischen Formen mit dem literarischen Ausdruck der Weltansicht verbunden war.

Auf die Verwandtschaft der 'Hymnen' des Synesios mit Lamartines 'Méditations' hat Villemain hingewiesen[2]): sie beruht auf der Gemeinsamkeit des platonischen Gutes der Religiosität. Meditation, Gebet, Hymnus in Versform oder in rhythmischer Prosa waren im vierten und fünften Jahrhundert literarische Gattungen, in denen ein christlicher Metaphysiker sogut wie ein neuplatonischer Philosoph die Sehnsucht der Seele nach Reinheit und Ruhe in Gott aussprechen konnte.[3]) Es ist dargelegt worden, wie die pantheistische Dichtung in der vergeistigten hellenistischen Mystik auftrat. Das Gebet war ein Bestandteil der neuplatonischen Methode der Seelenerhebung; es erregte und begleitete den religiösen Verkehr in der Hinwendung aus Sinnlichkeit und Sondersein zum Göttlichen: „ein Teil des Alls, wenden wir uns mit Fug bedürftig zum All; denn jedem bringt die Hinwendung zum Ganzen das Heil";[4]) und wie alles aus dem göttlichen Grunde hervorgegangen ist und zu ihm zurückstrebt, „betet alles, bis auf das Erst-Eine".[5]) Aber nicht wer unrein ist, sondern gerade wer philosophisch strebend sich läutert, muß und darf beten. Man unterschied Stufen im Verlauf des Gebets je nach der Tiefe und Fülle der Einigung von Seele und Gott. „Das aber ist das beste Ende des wahren Gebetes, daß es die Verbindung mit dem Ruhepunkte herstelle,

1) Plotin. Ennead. IV 8, 1. cf. VI 9, 10. I 6, 7 u. a.

2) Villemain, Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle. Vgl. die weitere Ausführung bei H. Druon, œuvres de Synesius. 1878. S. 181ff.

3) Vgl. v. Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios. S.-B. der Berl. Akad. der Wiss. 1907. S. 272ff. — H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, a. a. O. S. 11f. 28ff. 178ff.

4) Porphyrios bei Proklos in Timaeum I 208, zit. bei v. Wilamowitz a. a. O. S. 286.

5) Ausspruch des „großen Theodoros" bei Proklos, zit. von Koch a. a. O. S. 182.

alles, was aus der göttlichen Einheit hervorgegangen, wieder in das Eine hineinsetze und den Lichtpunkt in uns mit dem göttlichen Lichte umfasse."[1]) So erscheint auch das Gebet in neuplatonischen Schriften, zur Einführung der philosophischen Untersuchung oder Mahnung und zumal beim Beginn der eigentlichen Lehre von dem Wege der Seele[2]): Augustin und Boethius haben es gleichermaßen in ihren Selbstbetrachtungen so gehalten.[3]) Ganz anders als in den Psalmen, die mit sinnfälliger Äußerung der Affekte auch in der Einsamkeit rezitiert werden konnten,[4]) findet sich die Seele in diesen Gebeten und Hymnen dem Göttlichen gegenüber: sie will nicht die Gottheit in Bewegung setzen und deren Kräfte herabrufen, sondern sie verlangt hineingehoben zu werden in den universalen Drang zum höchsten Gut; der die Welt und die Einzelseele von Gott her im Innersten ewig durchzieht.[5])

Dieser gestaltlosen Welt des Intelligiblen möchte die Dichtung das unanschaubare Leben entlocken: die Hymnen des Synesios sind der sublime Ausdruck dieses Webens der Gefühle in einem übersinnlichen Licht; und sie gleichen doch einem Reigen von Schatten, einem blutlosen Schwellen von Abstraktionen. Es scheint, daß hier ein ähnliches Verhältnis zwischen Denken und Leben wirkt wie bei der Entstehung der Selbstbetrachtung in der stoischen Persönlichkeits-Philosophie. Die religiöse Meditation geht nicht von der individuellen Innerlichkeit aus, sondern stürzt sich hinein in den gleichmäßig flutenden Äther der Begriffe von den göttlichen Dingen, damit die Seele, von ihrer himmlischen Heimatsluft umweht, sich zu ihrem Ursprung zurückfinde, und erst dieser Akt des Umfühlens und Sichhingebens schmilzt die als Glaubenslehre aufgenommene Vernunftanschauung in Lyrik um.

Es ist schon ein Absinken der geistigen Energie, wenn in solcher Gebetsstimmung Wünsche verlauten, die nicht ihr Ziel in der Erleuchtung und der Erhebung aus dem Strudel der Materie haben; es ist doch wiederum eine persönlichere Stellung

1) Proklos in Tim. 64 u. 65 p. 149 sq. Bei Koch a. a. O. S. 181 f.

2) Vgl. Koch a. a. O. S. 28. 178; bes. Jamblich, Protrept. c. 3 p. 14 sq.

3) Augustin. Soliloq. I, 1. Boethius, Consol. philos. III 8 p. 90 Peip., wo sich auch die Berufung auf die Autorität Platos, Timaeus 27 C. 48 D., findet, daß man alles, auch das Geringste, und göttliche Dinge zumal, mit Gott beginnen müsse.

4) Vgl. die Schilderung einer solchen Rezitation in Augustins Konfess. IX 4, 8 ff.

5) Darauf legten schon die neuplatonischen Theoretiker des Gebets allen Nachdruck, vgl. Koch a. a. O. S. 180. 184. 189.

zu Gott, die in ähnlicher Weise auch von Mark Aurel gefunden wurde, wenn Synesios in einem Hymnus um die einfachsten Erdengüter bittet, um Gesundheit an Leib und Seele und um Leben und Liebe der Seinen.[1]) Er gewinnt zuweilen für seine metaphysischen Gesänge einen persönlicheren Ton auch dadurch, daß er die Lebenslage, aus der seine Dichtung hervorgeht, in die Stimmung mitaufnimmt: wie er, der politischen Geschäfte ledig, in weltentlegener Stille auf seiner heimatlichen Farm, wo „kein profaner Städter" den Frieden stört, sich zum Gebete sammelt.[2]) Aber die Erzählung von seinen Erlebnissen in der Welt, die er dann einflicht,[3]) wirkt wie ein unaufgelöster Rest der irdischen Wirklichkeit, aus der das Lied sich emporschwang. Es bedurfte tieferer Gemütserfahrungen und einer echten lyrischen Begabung, wie Gregor von Nazianz sie besaß, um die individuellen Schicksale und den metaphysischen Zusammenhang der Existenz in einem einheitlichen religiösen Gefühl zu umfassen. Synesios fand für seine Person einen Ausgleich zwischen der mystischen Kontemplation und einem weltoffenen Dasein: diese Lebenskunst hat er als seinen Bios dargestellt.

Diese Schrift 'Dio oder über die eigene Lebensführung', die wenige Jahre vor seiner Berufung zum Bischof (410) abgefaßt ist, gibt ein merkwürdiges Zeugnis von der Beweglichkeit der autobiographischen Antriebe der Zeit. In der Sphäre der neuplatonischen Religiosität, bei dem Dichter der Hymnen, konnte eine Selbstdarstellung entstehen, die im leichten Ton einer feingeistigen Plauderei über Rhetorik und Philosophie — Dio ist der typische Vertreter ihres Bundes — die verschiedenen Arten des literarischen und des religiösen Bios durchmustert und ein persönliches Ideal von philosophischer Lebenshaltung und eine Lehre von der seelischen Erhebung vorträgt. Synesios führt die Methode einer stufenweisen Erhebung in das diesseitige Dasein hinein, und mit milder Abtönung des platonischen Eros findet er den schönen Übergang aus dem kontemplativen Leben in die tatsächliche Wirklichkeit im Verkehr mit den Musen, in der Beschäftigung mit Poesie und Historie, mit Wissenschaft und Redekunst, die auch dem, der nicht höher emporstrebt, die menschlich schöne Anmut verleihen. So will er der zweiseitigen Natur des Menschen gerecht werden, denn

1) Synes. Hymn. VIII 12 ff. Migne Patrol. Bd. 66 S. 1612. Vgl. v. Wilamowitz a. a. O. S. 281 f.

2) Hymn. III 48 ff. a. a. O. S. 1594. Vgl. v. Wilamowitz a. a. O. S. 283.

3) Hymn. III 428—548 a. a. O. S. 1599 f.

der Mensch — so ist seine Meinung — ist nun einmal kein Gott, er vermag nicht ständig in mystischer Schauung zu verharren, er bedarf der irdischen Freuden, damit die Seele ihre Gefangenschaft in der Leiblichkeit ertrage, und es ist etwas Schönes, daß wir, wenn die Spannung des kontemplativen Verhaltens nachläßt, nicht der Sinnlichkeit zu verfallen brauchen, sondern die reinen Freuden des Geistes besitzen, die zugleich die göttliche Vernunftkraft in uns zum neuen Aufstieg in die intelligible Welt üben und stärken.[1]) Als etwas „echt Hellenisches" spielt er diese Gesinnung und Praxis, in der Maß und Ordnung herrscht, gegen die „barbarische" Asketik der Mönche aus und auch gegen die vulgären Ekstatiker, die ohne geregelten Weg und ohne Geistesbildung das Höchste im Taumel zu erreichen sich anmaßen. Und im frohen Gefühl seiner selbst weist er die Zumutung zurück, die literarische Kultur als ein schönes Spiel abzutun, das unter der Würde der Philosophie sei. Dem Philosophen, wie er ihn versteht, — ὁ καθ' ἡμᾶς φιλόσοφος — ist kein Wissen und kein Gebiet der Musen fremd, im Unterschiede vom Spezialgelehrten und Praktiker „vereint er sie alle und ist durch ihr symphonisches Ganze harmonisch geformt"; dazu besitzt er sein eigenes Bereich in den Wegen der Seele, die von den alten Denkern gewiesen sind: auf ihnen „steigt er stufenweis auf, sodaß er dabei auch von sich aus etwas tut, und vorwärtsschreitend mag er das Ziel seiner Sehnsucht erreichen".[2]) Wie Gott selbst seine unschaubare Vollkommenheit in dem Bilde der Ideen sichtbar werden läßt, so soll auch die Seele ihre Schönheit und ihre Güter nach außen darstellen: „Mein Philosoph wird mit sich und mit Gott verkehren kraft der Philosophie, aber um den Menschen sich mitzuteilen, wird er die niederen Kräfte des Geistes nützen. . . Etwas Göttliches ist es, allen genugzutun und jedem etwas geben zu können."[3])

Dieses Sichdarstellen für die Welt ist ihm Genuß der eigenen Persönlichkeit. So schildert er sein Verhalten in der Gesellschaft, bei der Lektüre, bei der schriftstellerischen Produktion: überall fühlt er sich als den unabhängigen Geist, der mit seinen Gaben nicht zurückhält und sie auch in anmutigem Spiel entfalten mag, weil er nicht Lust und Bedürfnis hat, seine höchsten Ideale, die im Jenseits liegen, in jedem Moment und vor jedem Menschen aufzu-

1) Synes. Dion 6. 7 f. Migne a. a. O. S. 1129. 1133 ff.
2) ib. 3 f. 8. Migne S. 1125. 1136 f.
3) ib. 5. 6. S. 1125 C. 1128 A. 1129 A.

tun. „Ich bin dank Gott in der Lage, frei zu sein, mein eigener Herr." In humoristischen Bildern führt er zum Vergleich mit sich die abhängigen literarischen Berufe vor, den Advokaten, dem die Minuten zugezählt werden, während der Richter einschläft, den Sophisten, der sich zum Sklaven des Publikums macht und im Schweiße seines Angesichtes vor dem Gespenst der Langeweile arbeitet, den Bildungslehrer, der den Wünschen seiner Schüler und der Eltern dienen muß und dem gemeinsten Affekt, dem Konkurrenzneid, verfällt. Er selbst vermag guter Dinge zu sein, wie jeder Mensch, „der sich der Ruhmsucht, dieser schillernden Bestie, nicht unterwirft, sondern nur sich und Gott gefallen will und mit den Menschen auf menschliche Art verkehren will und kann". Ihn drängt kein Termin bei seiner Schriftstellerei: „ich singe für mich, den Zypressen hier singe ich zu, ... ich kann von meiner Unabhängigkeit Gebrauch machen und meine Rede schweifen lassen, wie es mir gut dünkt, ich selbst bin mir das Maß." „Ich rede mit wem ich will, wie und was und wo und wann ich mag. Der eine nützt mir, einem andern wieder nütze ich. Ich wollte lieber andere anhören, die etwas Gutes sagen, als selbst reden; denn man ist immer glücklicher daran mit Menschen, die uns übertreffen, als mit solchen, die weniger wertvoll sind." Bei seiner Lektüre würde er sich „in seiner Freiheit sehr beschnitten" fühlen, wenn er die Bücher „durchackern" müßte wie die Grammatiker, die sich mit ihren Schneidemessern auch an philosophische Werke heranwagen. Für seine Bibliothek, die er seinem Sohn als bestes Erbe hinterläßt, will er keine kritischen Ausgaben; das Lesen hat nach seiner Ansicht den Zweck, das eigene Nachdenken zu wecken, und lückenhafte Texte sind dazu dienlich: sie emanzipieren die Vernunft am ehesten von den Autoren, sodaß sie sich gewöhnt, bei sich selbst zu sein.

Was er durch eine solche Lebenskunst erreichte, war nicht die freie Bewegung einer individuellen Lebendigkeit, die bei jeder Lektüre produktiv wird, wie bei Montaigne in einer ähnlichen Form der Plauderei. Es ist eins der sprechendsten Zeugnisse für die Geistesverfassung dieser Zeit, daß Synesios mit seinem Verlangen nach Unabhängigkeit nur in freierer Form wieder den herrschenden Zustand des Anempfindens an die Alten zeigt, der damals den Texterklärern und Kompilatoren zu einer führenden Stellung in der Literatur verhalf. Er charakterisiert sich selbst so: wie in weichem Wachs drückten sich in seiner Seele Stil und

Gedanken der Autoren ab. Und er schildert zum Schluß seines Bios seine Virtuosität in solcher Nachahmung, wie er, in einer Gesellschaft zum Vorlesen aufgefordert, eine Weile las und dann improvisierend im selben Stil so täuschend fortsprach, daß man den Beifall nicht ihm, sondern dem Autor zollte. Er übte sich in solchem Spiel und pflegte ein Buch mitten in der Lektüre beiseite zu legen, um zu sehen, wie genau er von sich aus den weiteren Gedankengang zu finden vermöchte. „Oft habe ich mit den Tragikern mich tragisch gestellt, oft einer Komödie nachgeschwatzt, je nach der Art des Autors. Jetzt scheine ich dem Krates oder Kratinos gleich, jetzt dem Diphilos oder Philemon. Es gibt keine Versform, keine Art Poesie, auf die ich nicht die Probe zu machen wagte, indem ich zu einem ganzen Werk ein gleiches schreibe oder Bruchstücke daneben stelle. So mannigfach und unter sich verschieden die Stile aller Gattungen sind, ich gebe sie wie ein Echo wieder . . ."[1])

Ihn quälten die Rätsel des Daseins nicht. Aber diese Zeit, so voller Spannungen, so elektrisch, verlangte nach den ringenden Naturen, die die Ausgeglichenheit des Gemüts erst mit harten Wunden erkaufen mußten, wenn sie überhaupt den Frieden fanden: von ihnen wurde die Selbstdarstellung tiefer gegründet.

ZWEITES KAPITEL.

DIE LYRIK GREGORS VON NAZIANZ.

Gregor von Nazianz hat lange Jahre priesterliche Funktionen in seiner kleinasiatischen Heimatsstadt erfüllt, er hat in Konstantinopel als Vorkämpfer gegen die Arianer den orthodoxen Glauben zum Siege geführt, er ist Metropolit der Hauptstadt und Vorsitzender einer Synode gewesen, er galt bereits zwei Jahrhunderte nach seinem Tode der katholischen Kirche als „der Theologe" unter den Kirchenvätern. Alle Vorstellungen, welche diese heiligen Kategorien anregen mögen, verwehen vor dem Lebenshauche dieses Menschen. Andere sind große Kirchenfürsten gewesen, andere tiefe

1) Dion 11 ff. a. a. O. S. 1149 B. 1156 A. 1149 A f. 1152 C. 1149 B f. 1160 C. 1161 C f.

theologische Denker: in kirchlichem Kämpfen und Wirken und in religiöser Meditation verlief auch Gregors Leben, aber er war eine subjektive Poetennatur, die für die Erfahrungen der äußeren und inneren Welt das leidenschaftliche Fühlen und Denken hatte, das den künstlerischen Ausdruck des eigenen Lebens zu einer Notwendigkeit macht.

Gregor selbst hat sich über den inneren Zwang seiner Produktion des öfteren geäußert, bald mit dem stolzen Bewußtsein seines Künstlertums, bald mit der geteilten Empfindung eines Menschen, der an der Reaktion der harten Wirklichkeit das Unzweckmäßige einer ungezügelten Aussprache erfährt. „Leben war mir, sobald mir Rede war", „Schreiben ist mir Natur, wie dem Wasser das Fließen, dem Feuer die Wärme", „wozu mich das Herz treibt und zwingt, das werde ich austönen lassen, nicht willig zwar, aber die Rede werde ich hervorbrechen lassen, heraus aus der Seele, wie ein wogender Quell, unterirdisch aufgerührt von heftigem Winde, in seinem abgründigen Lauf unsichtbar aufbraust und irgendwo etwa hindurch und herausstürzt aus dem Boden ... So ergeht es mir. Ich vermag nicht in mir zu halten die Leidenschaft. So nehmet es hin, wenn ich auch ein verletzendes Wort sage, ein Kind des Kummers. Ein Heilmittel des Schmerzes ist es auch in die Luft seine Worte zu sprechen." Er hat ein Gedicht über seine Verse geschrieben und bezeichnet als das erste Motiv seines Dichtens den Willen, durch die Arbeit am Versmaß „in Fesseln zu legen die eigene Maßlosigkeit." Zur Selbstzucht legte er sich einmal, ein Zweiundfünfzigjähriger, während der Fastenzeit völliges Schweigen auf und widmete dann ein Gedicht der „lieben Zunge", die das Verderblichste für die Menschen sei, allem übermächtig, durch keine Schranken gehemmt; sie entfessele die Gefühle des Herzens, „des nackten, schlechten, wie es am heftigsten ungestüm überkocht", sie sei „ein ewig vorwärtsstürzendes Roß, eine stets bereite Waffe", die, sobald sie heraus ist, „unaufhaltsam rast und nie mehr zurückkehrt": „wer sie zu zähmen vermag, trägt der Weisheit Preis davon". Und er stellt als „Gesetz" auf, „das kreißende Wort zurückzuhalten, wenn nach außen drängt Dein Herz; denn wenn das Wort gebändigt wird, wird mit ihm gebändigt die Woge der Leidenschaft, zwar nicht leicht, aber dennoch wird's Dir gelingen."[1])

1) Greg. Naz. εἰς ἑαυτόν. Opera ed. Benedict. Paris 1790, t. II. Carmina de se ipso. XXXIV, 125 (anno 382). XL, 55. XII, 18f. (anno 381). XXXIX, 33. XXXIV. XL, 46. XXXIV, 25. 46. 118. 130f.

Die Lyrik, welche als ein dauernder Ausgangspunkt für die Autobiographie gelten möchte, hatte doch seit Solons Elegien keinen wesentlichen Zusammenhang mit unserer Gattung gehabt; die Selbstbiographien von Dichtern wurden durch die in der Wissenschaft entwickelte Form der Biographie bestimmt. Bei Gregor zuerst erwächst die Autobiographie als eine mitverwandte Äußerung aus einer durch das ganze Leben fortgehenden Dichtung und Schriftstellerei. Die Rhetorengewohnheit der Selbstdarstellung und die Motive der Rechtfertigung wirken dabei nur als äußere Hebel.

Sein Leben — er ist 330 geboren und starb als Sechzigjähriger — ging ihm in der unsteten Bewegung solcher subjektiven Naturen hin. Die zeitübliche Verbindung hierarchischer Aktivität und mystischer Entwerdung wurde bei ihm in seinen männlichen Jahren zu einer schwankenden Unruhe, die gesteigert wurde durch den Widerstreit seiner christlichen und asketischen Ideale mit seinem antiken Verlangen nach Ruhm und Herrlichkeit vor der Welt. Als ihn sein Vater durch die Weihung zum Presbyter in die kirchliche Laufbahn drängen will, flieht er in die idyllische Einsiedelei zu seinem Freunde Basilios, um dann doch vor der heimatlichen Gemeinde zu erscheinen; auf die Wahl zum Bischof eines Fuhrmannsfleckens, durch die Basilios seinen Ehrgeiz aufs tiefste kränkt, ist wieder die Flucht die Reaktion. Aus seiner jahrelangen Weltabgeschiedenheit läßt er sich durch den Ruf in die Hauptstadt herausreißen und entfaltet nun in Konstantinopel, siegreich über die Verfolgungen und Anfeindungen, seine berauschende Beredsamkeit, seinen Reichtum theologischer Spekulation, mystischer Preisgesänge und sittlicher Kraft der Erbauung und leidenschaftlichster Polemik. Dann, auf der Höhe seiner Machtstellung, inmitten der tumultuarischen Kirchenstreitigkeiten, opfert er mit schwerem Entschluß sein Amt der Sache auf und zieht sich, ein Fünfzigjähriger, in seine kappadokische Vaterstadt und bald zu ständiger Einsiedelei auf sein Landgut zurück.

Alle diese und andere Wechselfälle und Lebenslagen finden ihre Darstellung in Reden oder Versen. Vor der Gemeinde von Nazianz legt er die Motive seines Handelns, seine Seelenkämpfe und Lebensideale ausführlich dar, sodaß er sich einmal selbst erinnern muß, daß er als Prediger vor einer Festversammlung und nicht vor einem Gerichtshof spricht.[1]) Seine friedlosen Stimmungen,

1) Gregor. or. II. IX. X. XI; cf. XI, 4.

als er seinen Eltern bei den Geschäften zur Hand gehen muß, oder sein Gebet beim Aufbruch in die Hauptstadt werden zu Gedichten. Nach einer Zeit der Zurückgezogenheit nimmt er zum Thema seiner Predigt „was er still bei sich verweilend von der Philosophie gewann“[1]); seine Seelenverfassung an dem Ideal des Weisen messend, geht er die einzelnen Lebensverhältnisse durch und bekundet sein Selbstgefühl, daß er von all den Schmähungen nicht getroffen werden könne, weil er, wenngleich in manchem verwundbar und leicht zu verletzen, „sich bewußt ist, daß auch er den Geist Gottes in sich trage“. In Gegenwart des Kaisers Theodosius handelt er von der Kanzel herab in stolzen Worten von seiner bischöflichen Stellung, indem er das „Geheimnis seiner Verehrung“ seitens der orthodoxen Gemeinde, das Recht seiner angefeindeten Redekunst und die philosophische Würde seiner Lebenshaltung klarlegt.[2]) Auf die Kämpfe der Synode (381), die seine offizielle Ernennung zum Metropoliten brachte, aber zugleich in ihm den Entschluß zur Abdankung zeitigte, reagiert er mit einer wahren Flut von Jamben. In seiner Abschiedspredigt stellt er die Erfolge seiner heiligen Beredsamkeit zusammenfassend dar, sein Wirken, Leiden und Kämpfen, unter satirischer Vergleichung des Treibens seiner priesterlichen Feinde mit seiner eigenen Lebensart, und seine Sprache erhebt sich zu lyrischem Schwung in dem letzten Lebewohl an all die Stätten und Menschen, die ihm so teuer sind und die er nun verlassen will.[3]) In der Einsiedelei seiner letzten Jahre mußte dann das Bedürfnis, sich auszusprechen, sich gesteigert geltend machen: seine Gedichte aus dieser Zeit gleichen einem poetischen Tagebuch. Im ganzen finden sich unter den 45 Reden, die von ihm überkommen sind, zehn Predigten mit rein persönlichen Zwecken; und die Grabreden, in denen er seinen Vater, seine Geschwister, seinen Basilios mit aller Glut seines Herzens verherrlicht, handeln vornehmlich von seinen persönlichen Erlebnissen mit den Verstorbenen. Aus seinen Versen, deren er an 19000, darunter freilich mehrfach bloße Versifikationen und vieles Liturgische und Didaktische, geschrieben hat, konnten die Herausgeber mehr als ein Drittel als das Gedichtbuch „An sich selbst“ zusammenstellen — mit dem Titel Solons und Mark Aurels.

Die zur selbständigen Autobiographie ausgeführten Gedichte, die im Zusammenhang einer solchen Produktion[4]) entstanden, sind

1) Gregor. or. XXVI. 2) or. 36. 3) or. 42.

4) Sie greifen mehrfach in wörtlichen Wendungen auf die früheren Reden oder Gedichte zurück.

nicht auf eine erschöpfende Darstellung des ganzen Lebens gerichtet, sondern geben der jeweiligen Gemütslage eine größere Freiheit in der Auswahl des Stoffes. So kann die Doppelrichtung des hierarchisch-kontemplativen Lebens sich bei Gregor in der gesonderten Erscheinung von autobiographischen Werken geltend machen, deren eines — gegen 2000 jambische Trimeter „Über sein Leben“[1]) — in der Darstellung seiner Relation zur Außenwelt den wesentlichen Vorwurf hat, während zwei andere Gedichte — 600 Hexameter „Über die eigenen Angelegenheiten“ und an 200 Distichen „Über die Leiden seiner Seele“[2]) — den religiösen Menschen in seiner einsamen Innerlichkeit zeigen.

Gemeinsam ist diesen Dichtwerken eine neue künstlerische Stellung zur autobiographischen Aufgabe. Die für ein Kunstwerk notwendige Distanz von der partikularen Wirklichkeit war in den früheren griechischen Autobiographien, soweit sie literarisch sein wollten, durch bequeme Idealisierung erreicht worden, wenn es nicht überhaupt nur auf Zurschaustellung der Redekunst abgesehen war. Das macht nun bei Gregor einem reflektierenden und gefühlsmäßigen Verhalten Platz, welches schon rein formal, durch das dichterische Gewand[3]), und dann durch die Anknüpfung an allgemeine Ideen über Welt und Leben sich in einer befreienden, heiteren Ferne von den eigenen Erlebnissen erhält, zugleich aber immer wieder diese überlegene, spielende Haltung aufgibt, um sich in die erinnerte und durch die Phantasie gesteigerte Leidenschaft als einen gegenwärtigen Affekt voll hineinzulegen. So wird die Stellung der Autobiographie zwischen dem Ernst des Lebens und der hellen Sphäre der Dichtung künstlerisch verwertet. Gregor hat selbst einmal das Wort: „und Lachen unter Tränen“.[4]) Die aus dem affektiven Nacherleben entspringende innere Form sondert sich nun gemäß dem verschiedenen Inhalt der Werke.

I.

Die umfangreiche Autobiographie, welche die weltlichen Erlebnisse zum Gegenstand hat, ist aus den Kirchenkämpfen hervorgegangen, und Gregor hat sie bald nach seiner Abdankung in der

1) Gregor. Carmina de se ipso XI. 2) ib. I u. XLV.

3) XI, 6: „Es spielt das Versmaß und heilt das Leid.“ Vgl. XIV: „Gregors, des Priesters, Spiel und Stöhnen.“

4) ib. XII, 700.

heimatlichen Zurückgezogenheit vollendet (um 382). In seiner Abschiedspredigt hatte er verkündet: „Still ist für euch geworden meine lästige, geschwätzige Zunge, aber nicht gänzlich wird sie still sein, weiter kämpfen wird sie mit Feder und Tinte.“[1]) In einer Reihe von Gedichten, die der Autobiographie gleichsam präludierten, ließ er die Gefühle, welche die „Tragik“[2]) seines Lebens in ihm erregte, zunächst einzeln austönen.[3]) Da schildert er seine „tägliche Sehnsucht“ nach der Gemeinde; und sein stolzes Selbstgefühl gibt er hinein in den Ausdruck seines unbefriedigten Verlangens nach heiligem Wirken und Verteidigung des rechten Glaubens. Er erzählt von einem Traum, in dem er den Glanz und die Wirksamkeit seiner Predigt noch einmal genoß, um dann erwachend doppelt von Schmerz und Kränkung ergriffen zu werden. In maßlosen Invektiven und bitterer Satire wendet er sich gegen seine Feinde, die neidischen, unwissenden, scheinheiligen „Glaubensverfälscher“, die selbstischen Komödianten auf dem Bischofssitz, rückt ihnen seine eigene Bedeutung vor, droht ihnen mit den Strafen des jüngsten Gerichtes. Er versenkt sich in seinen Schmerz, bezeichnet sich als ein von Freund und Feind verfolgtes Wild und peinigt sich mit dem Gedanken an die Schadenfreude seiner triumphierenden Gegner und des Unwürdigen, der jetzt an seiner Stelle steht. Oder er behauptet wiederum seinen Stolz, indem er die Entfernung aus der unseligen Hauptstadt freudig begrüßt, das freiwillige Opfer seiner Abdankung ins Licht stellt, sich der Unsterblichkeit seiner Reden und der Größe seines Leides versichert. Doch wirkt auch hier schon das überlegene Gefühl, zu dem ihn Religiosität und Kunst erheben, und aus all diesen Ergüssen eines von der Welt verwundeten Menschenherzens steigt verklärend das Bewußtsein einer christlichen Seele empor, die sich ihrem Gotte nahe weiß: wie der Wirbel der Affekte in der Ruhe der Versöhnung sich zu lösen verlangt, kehren die aufgerührten Leidenschaften zurück in das Gefühl des Friedens in der Gottheit, seinen Ausdruck noch färbend in Nuancierungen, die von der Freudigkeit des Besitzens fortreichen zu der resignierten Ergebung in die Einsamkeit.

Alle diese Töne klingen nun mit, aber hinausgehoben über die Gegenwärtigkeit momentaner Empfindung, in dem großen Gedicht Gregors über sein Leben. „Darnieder liegt alles, auch das Herrliche erlag der Zeit; was übrig ist, ist dürftig, ist ein Nichts . . .

1) or. 42, 26. 2) epist. 193 (anno 384).
3) Carmina de se ipso V. XVII. XII. IX. X. XVIII.

So trieb es mich, zum Wort zu greifen. Gebet acht alle, ihr Jetzigen, und ihr, die ihr später kommt." Die Absicht, sich gegen ein erlittenes Unrecht öffentlich zu verteidigen, die in der antiken Selbstdarstellung so vielfach maßgebend war und von Plutarch als ein Hauptmotiv berechtigten Eigenlobes herausgehoben wurde, erscheint auch bei Gregor als nächster Ausgangspunkt. Es ist ihm eine moralische Notwendigkeit, seiner Gemeinde und der Nachwelt ein wahres Bild seines Lebens zu hinterlassen: „damit nicht Kraft gegen mich gewinnen die Verleumdungen" und „damit die Menschen, die mich selbst nicht mehr haben, doch dieses Werk besitzen, des Kummers Arznei, den Feinden zur Schmach, den Freunden zum Zeugnis des Unrechts, das ich erfahren, ohne je Unrechtes getan zu haben".[1]) Er will zeigen, daß er mit der Eroberung Konstantinopels für den orthodoxen Glauben schwere und große Arbeit geleistet hat, daß seine Stellungnahme auf dem Konzil, die seine Abdankung zur Folge hatte, von weitblickenden, selbstlosen kirchenpolitischen Absichten geleitet war, und um die Behauptung der Widerrechtlichkeit seines Episkopats, da er doch bereits Bischof einer anderen Stadt gewesen sei, zu entkräften, behandelt er die vergeblichen Versuche seines Vaters, seines Freundes, der Gemeinde seiner Heimatstadt, ihm ein Bistum aufzudrängen. Und sein Stolz will zur Anerkennung bringen, daß sein asketisch kontemplatives Lebensideal ihn vor allen ehrgeizigen Absichten auf priesterliche Würden bewahrte und ihn das schweren Herzens übernommene Amt mit Freuden aufgeben ließ. So ist die Autobiographie zum überwiegenden Teil der Schilderung von nur drei Jahren, den Jahren seiner Wirksamkeit in der Hauptstadt, gewidmet.[2]) Wie dann Gregor mit der Darstellung die rückhaltloseste Polemik verbindet und im allgemeinen die Erzählung seines Glücks und Unglücks als sein Thema bezeichnet,[3]) scheint eine äußere Beziehung zu der Tyche-Rede des Libanios gegeben, die keine zehn Jahre zurücklag. Aber da wird dann der ganze Abgrund sichtbar, der von dem in seiner zugespitzten, fein verästelten Egoität erstarrten Redevirtuosen den Menschen trennt, der die Rhetorik nur nicht entbehren kann: ihm werden in seiner innerlichen Lebendigkeit alle Begebnisse zu leidenschaftlichen Erfahrungen des Herzens und alle Schicksale zu erschütternden Begegnungen mit anderen Menschen.

1) Carmen de vita sua (XI) v. 20f. 45f. 557f.
2) ib. v. 556ff. 3) ib. v. 1—4.

Statt der zersplitternden Glücksrechnung erwächst hier künstlerische Form. Die Lebensgeschichte hat inneren Zusammenhang: es ist die Tragödie eines empfindsamen Menschen, der handelnd auf den Kampfplatz der Welt trat. Dieser Zusammenhang wird nicht aus dem in der Person angelegten Konflikt psychologisch verstanden, sondern in der Bewegung der Affekte, in Liebe und Haß nachgefühlt und gesteigert; das religiös-sittliche Lebensideal gibt die Möglichkeit, in den persönlichen Reibungen mit der Welt den typischen Gegensatz zwischen einem idealen Streben und der selbstischen Wirklichkeit zu zeigen und die Folge der Schicksale zu einem abgeschlossenen Ganzen zu gestalten, indem die Krisis mit der Loslösung von der Welt zugleich die Rückkehr zum reinen Leben in Gott bringt. Der Gang dieser Geschichte, die von dem Zustand ruhigen Strebens durch Widerstände und Ruhelagen hindurch zu solchem Ende führt, entspricht der Verlaufsform, welche von dichterischen Werken aus der Wirklichkeit herausgehoben wird: so erreicht die Autobiographie Gregors trotz all des rhetorischen und praktischen Zubehörs die Höhe der poetischen Wahrheit.

Die Jugendgeschichte erhält hier zum erstenmal die Funktion, das eingeborene und fortgebildete Wünschen und Streben als die Grundlage des Lebens darzustellen. Obwohl die Erzählung schnell vorwärtseilt, verweilt der Dichter doch bei diesen ruhigen Momenten. Er stellt die Bilder seiner frommen Eltern hin und erzählt mit einem Anklang an die Bibel von dem Gelübde seiner Mutter, den Sohn, den sie von Gott erfleht, auch Gott zu weihen: das war ein „Unterpfand alles Herrlichsten". Sein stetes Fortschreiten im geistlichen Leben und im Verlangen nach dem Guten ist die Grundstimmung, an die er jetzt sehnsüchtig zurückdenkt; mehr rhetorisch schildert er dann, wie er in der Gefahr eines Meeressturmes sich selbst von neuem Gott weihte. Und nun das Glück der Studienjahre in Athen, getragen von dem Gefühl eines höheren Wertes, das aus dem christlichen Glauben stammte, und gesteigert durch die Seelenfreundschaft mit Basilios; in den gemeinsamen Bestrebungen und Überzeugungen über die höchsten Dinge sieht er die Kraft dieses Freundesbundes. Endlich zum Übergang aus diesem „Vorspiel"[1]) und um ein Maß für das Kommende zu geben, legt er die grundsätzliche Einrichtung seiner Lebensweise dar; sie ist das Kenn-

1) ib. v. 275.

zeichen seines Eintritts in das Mannesalter. Er schildert sein Suchen und Sichberaten über den „besten und ebensten Weg", um seine einsiedlerischen Ideale in die Wirklichkeit überzuführen, und den Entschluß, den er, gestärkt durch sein philosophisches Bewußtsein, das der äußeren Formen für die Frömmigkeit nicht bedarf, sich bildete: ein inneres Leben in Gott mit nützlicher Betätigung zu vereinen und so den Forderungen der Pietät zu den greisen Eltern gerecht zu werden, ohne sich in die Gebundenheit eines priesterlichen Amtes zu begeben.

„Sprich nicht ein großes Wort schnellfertig aus, ein Mensch nur, der Du bist. Stets drückt die Mißgunst nieder ein erhabnes Streben". So setzt der Hauptteil der Geschichte ein, der die Wirkungen und Gegenwirkungen in der Welt zu behandeln hat. Hier zieht Gregor alle Register seiner kampfesfreudigen Leidenschaftssprache auf; aber sein wesentliches Interesse hängt an den gefühlsmäßigen und moralischen Beziehungen von Mensch zu Mensch, und sein Kunstverstand gestaltet die gefühlsstarken Situationen zu Höhepunkten der Geschichte. Von den Affekten werden nicht nur die Bilder der anderen Personen, sondern auch die der Örtlichkeiten gefärbt; auf das arme Bistum, in das ihn Basilios schicken wollte, häuft er in zehn Versen alle elenden Eigenschaften. Von dem Ausdruck seiner Empfindungen kann ihn keine Scheu zurückhalten, und wenn er in dem Handeln seines Vaters, der ihn ans Priestertum fesseln wollte, bei aller Anerkennung der menschlich väterlichen Motive die „Tyrannei" feststellt, so fügt er hinzu: „denn noch vermag ich nicht es anders zu benennen, es mag der heil'ge Geist mir das verzeihn."[1]) An den Stellen höchsten Affekts erhält die Darstellung, durch die Ichform begünstigt, einen dramatischen Charakter; die Erzählung wird zu anklagender Anrede, das Tatsächliche geht in die impetuosen Ausbrüche seines Urteils ein, Gregor hält Gericht ab über seine eigene Handlungsweise wie über die des andern, er appelliert an das Mitgefühl des Lesers, imputiert ihm seine eigene Erregung: „werde noch nicht wild, ehe Du alles erfahren". Er verstärkt die Wirkung durch ein von vielen großen Dichtern benutztes Mittel, den Affekt, den die Erinnerung aufrührt, unmittelbar kundzugeben: „Was braust Du auf, Herz? halte mit Gewalt das Füllen im Zaum!" „ich beiße mir die Lippen aus Scham über das Vergangene, obwohl mir Unrecht geschah". Wendungen wie „das gehörte aufs

1) ib. v. 345 f.

Theater! Welcher Historiker vermöchte das zu erzählen!" sind häufiger — sie weisen auf den Kreis der hellenistischen Literatur, dem die „tragische" Autobiographie angehörte.[1])

Diese Gefühlsmomente, welche die eigentliche Struktur der Autobiographie bestimmen, ordnen sich in eine betrachtende Darstellung ein. Da gibt er zur Einleitung historische oder dogmatische Erörterungen, beschreibt in Ruhelagen seine Lebensführung und knüpft die Erlebnisse ans Allgemeine an, in Form von Sentenzen, die das Ganze durchziehen und eine Begebenheit oder ein Motiv als eine typische menschliche Äußerung darstellen, oder in Gestalt von überleitenden Reflexionen, als deren Bestätigung dann die persönliche Erfahrung erscheint. Er selbst hat das „Erziehliche in Sentenzen und allgemeinen Gedanken" als für seinen Stil charakteristisch bezeichnet[2]) und speziell bei dieser Autobiographie es hervorgehoben: „Belehrung zugleich und süßer Genuß für die Jugend, erheiternde Mahnung... Höret einen Mann ohne Lug und Trug, der viele Mühsal erlitt in vielen Wechselfällen, und so auch reichere Lebenserfahrung besitzt."[3]) Doch reichen diese Gedanken nicht allzusehr in die Tiefe; sie verbreiten sich über die verderbliche Macht von Sinnlichkeit, Gewohnheit, Geld, Herrschsucht, Mißgunst, über die Unberechenbarkeit der Bosheit und wie die Bösen ständig über die Arglosigkeit der Guten triumphieren, oder sie handeln von der Furcht als der großen Erzieherin, von der alleinigen Wirksamkeit ungezwungenen, freiwilligen Tuns, von der Gewalttätigkeit einfacher Menschen in der Betätigung ihrer Gefühle. Einen Haupterklärungsgrund für das Walten des Schicksals gibt ihm die antike, bei ihm des öfteren und zumal in Grabgedichten für früh verstorbene Freunde auftretende Vorstellung vom „Neide, der schneller ist, als das Gute".[4]) Seine überlegene Stellung zu der eigenen Leidenschaft drückt er zuweilen auch in den Bildern aus. Seine Flucht vor der heimatlichen Priesterwürde vergleicht er dem Davonrasen eines von der Bremse gestochenen Rindes.

Als die schönste Offenbarung seiner Innerlichkeit tritt in diesem Gedicht ein Herzenserguß über sein Verhältnis zu Basilios hervor, dort wo Gregor darauf zu sprechen kommt, daß der „falsche Freund" ihn zum Bischof einer unbedeutenden Gemeinde hat machen wollen.

---

1) Vgl. oben S. 109f. u. S. 148ff. 2) Greg. ep. 52.
3) Carm. de vita sua (XI), v. 7f. 17.
4) Vgl. Greg. Epitaphia XXX. VI. XI. XXI. XXXIII u. Carm. mor. IX, 30f.

Während er in der etwas früher gehaltenen Grab- und Lobrede auf Basilios, die stilgemäß ein Idealbild gab, diese „Verletzung der Freundschaftspflichten" aus dem Interesse für die Sache Gottes erklärt hatte,[1]) von dem sich der Freund ohne Ansehen der Person habe leiten lassen, beginnt er hier mit einer bewegten persönlichen Auseinandersetzung, wie in einem Dialog mit dem Verstorbenen. Er verweist ihm seinen Hochmut, seine Herrschbegier, spürt nach anderen kleinmenschlichen Motiven und stellt ihm sein eigenes Bewußtsein seiner inneren, von keinem Rangunterschied zu tilgenden Ebenbürtigkeit entgegen. Dahinein mischt sich, den Schmerz nur tiefer bohrend, die Verehrung für den „besten Mann, der mir falsch, doch sonst der lauterste war", und nun ergießt sich sein verletztes Gefühl in vollem Strom[2]):

So schwinde aus der Welt die Freundschaft, die den Freund
Nicht besser ehrt. Ein Löwe gestern noch, bin heut
Ich Dir ein Aff' — sind doch selbst Löwen klein vor Dir!
Und wenn Du alle Freunde also ansehn magst,
So doch nicht mich, den über alle Freunde ja
Du einstens hieltest, ehe Du in Wolkenhöh'n
Die ganze Welt von oben sahst . . .
Ein anderes Heroentum verlang' von mir,
Doch dies gib denen auf, die weiser sind als ich!
So ist denn dies die Frucht Athens, es enden so
Gemeinsamkeit der Studien, so vereinte Müh'n,
Das Leben unter Einem Dach, an Einem Herd,
Die Seele eins in Zwei'n, zum Staunen Griechenlands,
Der Handschlag, diese Welt von uns weitab zu tun,
Vereint der Gottheit unser Leben ganz zu weih'n,
Und nur dem weisen Worte unser Wort zu leih'n.
Verweht, zerstreut ist alles, auf dem Boden liegt's,
Die Lüfte tragen unsre Hoffnung mit sich fort.

Gibbon merkt diese Verse in seinem großen Geschichtswerk an und findet in ihnen eine mit Shakespeare vergleichbare „Sprache der Natur".[3])

In der Darstellung der Jahre zu Konstantinopel ist dann Raum für die kirchenpolitischen Erörterungen — Gregor führt sie in der Form von Reden ein, die er vor der Synode gehalten — und vor allem für die Polemik und die Invektive. Neben den geistlichen Feinden gibt ihm besonders ein ägyptischer Kyniker, der ihn hinter-

1) Greg. or. 43 (August/September 381).
2) Carm. XI, v. 406f. 474—485.
3) Gibbon, history of the decline etc. Kap. XXVII Anm. 29.

ging und blamierte und nun als eine „ewige Säule seines Unglücks" ihm ein ständiges Ärgernis ist, ein Objekt für seine Satire; er durchhechelt den äußeren Habitus des Kynikers, persifliert dessen verunglückte Bischofsweihe als Schur eines Hundes in der Bude eines Baders, verfolgt den Feind über den Rahmen der Selbstbiographie hinaus in sein weiteres Schandleben, immer doch den Hohn auf die einzelne Person beschränkend und sich ausdrücklich gegen eine Verachtung des rechten Kynismus verwahrend. Dazwischen treten mit künstlerischer Absicht beschreibende Partien, in denen er die Erfolge seiner Predigt und die Grundsätze seiner Lehr- und Redeweise, seiner bischöflichen Amtsführung und seiner Lebensweise überhaupt auseinanderlegt; es ist die schon von Isokrates geübte Technik, den Ausdruck der Persönlichkeit gedankenmäßig abzurunden; Gregor benutzt sie, um seine sittliche Überlegenheit und seine versöhnliche Haltung ans Licht zu stellen, indem er die wesentlichen Züge seines Bios durch Beispiele erläutert. Einen Höhepunkt erreicht die Erzählung in dem malerisch gesehenen Bilde seiner Einführung in die Kathedrale nach dem Gewaltstreich des orthodoxen Kaisers Theodosius: da stellt er sich dar, wie er zwischen dem Kaiser und den nachfolgenden Soldaten in die Kirche eintritt, die „einer gewaltsam eroberten Stadt" gleicht, zwischen Freude und Furcht geteilt, wie nun die Sonne plötzlich aus dem Nebel durchbricht und alles überglänzend als ein erlösendes Wunder wirkt, er selbst aber dem aufjubelnden Volke, das ihn tumultuarisch zum Bischof verlangt, mit weiser Mäßigung begegnet.

Den Abschluß gibt, dem Epilog einer Tragödie vergleichbar, die Vorführung des Helden, der aus der äußeren Niederlage in ein höheres Leben eingeht, wo er die Schicksale der Welt siegreich hinter sich läßt.

Zu Ende ist das Buch. So steh ich hier,
Ein lebend Toter und besiegt gekrönt,
Und habe Gott und gotterfüllte Freunde
Für einen Thron und leeren Redestolz.

Nun springt vor Übermut und Freude hoch, ihr Weisen,
Macht einen Sang aus meinem Mißgeschick, zu singen
Wo immer ihr versammelt seid und zecht und predigt!
Gleich Hähnen krähet, sieggekrönt, die Seiten schlagend
Mit Arm und Bug, hochher stolzierend unter Toren.
Ihr allesamt habt Einen Mann besiegt und nur,
Weil er es wollte. — 'Wirklich wollte?' . . . O des Neids!
Auch das noch raubt ihr mir und prahlt, ich sei vertrieben.

Doch gut, es sei, ich wollte nicht: so schämet euch
Des Unrechts, gestern mich erhöhend, heut verfolgend.
Doch ich entrann. Nun werd' ich stehn im Engelchor,
Mein Leben wird nun niemand mir verletzen mehr,
Und niemand fördern; denn zu Gott kehr' ich zurück.
Die Rede aber ströme eitlen Lüften gleich.
Und auch der Rede bin ich satt, durch Schmähung oft
Verletzt und oft genug durch Beifall ohne Maß.
Ich suche fern von böser Welt die Einsamkeit,
Ich suche nichts als Gott allein mit meiner Seele
Und milde Himmelshoffnung, die das Alter nährt.
Doch meiner Kirche, ihr, was hab' ich ihr zu weih'n?
Nur Tränen! — darauf hat mich Gott zurückgebracht:
Gewunden hin und her, ging so mein Leben aus.
Und nun das Ziel? O künd' es mir, du heil'ges Wort!
Ich flehe, nimm mich auf in Dein gefestigt Haus,
Allwo der Dreiheit ein'ger Glanz mir stetig strahlt,
In dessen schwachem Schatten jetzt ich mich erhöhe.

2.

Die beiden andern autobiographischen Gedichte Gregors gingen aus einem kontemplativen Gemütsverhalten hervor. Sie gehören dem Zusammenhang seiner lyrischen Dichtung an, die schon an sich, als eine neue Ausdrucksform der inneren Erfahrung, eine weitere Stufe in dem für die Autobiographie grundlegenden Fortgang der Selbstbesinnung bedeutet.

Diese persönliche Poesie hat ihren Hintergrund in dem reflektierten Bewußtsein über den Verlauf des beschaulichen Lebens. Den Gang der religiösen Erhebung, den die neuplatonische Mystik entwickelt hatte, hat Gregor wiederholt in seinen Predigten formuliert. „Dies erscheint mir als Dasein höchster Art: die Sinne schließen, aus Leib und Welt entwerden, mit nichts Menschlichem in Berührung, mit sich selbst und mit Gott im Gespräch, über den sichtbaren Dingen leben und stetig die göttlichen Bilder rein in sich tragen, nicht vermischt mit den veränderlichen Eindrücken hienieden, als ein fleckenloser Spiegel Gottes und der göttlichen Dinge, seiend und immer werdend, Licht zu Licht sammelnd, bis wir zur Quelle des irdischen Abglanzes gelangen, der Spiegel sich auflöst vor der Wahrheit und wir das selige Ziel erreichen.“ [1]) Tiefer hat er es in der Relation der Seele zu dem persönlichen

1) Greg. or. 2, 6 (A. 363). Etwas erweitert in or. XX, a (um 380).

Gott beschrieben: „Gott ist nämlich so, daß er desto tiefer sich verbirgt, je näher man ihm zu sein wähnt. Eben dadurch aber, daß er sich, wenn man ihn erreicht zu haben glaubt, entfernt und verbirgt, will er die Liebenden zu sich heranziehen; durch das, was an ihm begreiflich ist, zieht er uns zu sich; denn das völlig Unbegreifliche könnte nicht ein Gegenstand der Sehnsucht und des Strebens sein; insofern er uns aber unbegreiflich ist, erfüllt er uns mit Bewunderung, durch die Bewunderung wird die Sehnsucht mehr rege, durch die Sehnsucht wird das Gemüt gereinigt, durch Reinigung wird es Gott ähnlich gemacht, und nun geht die Seele mit dem Göttlichen als einem ihr Verwandten um.“[1])

In diesen Sätzen ist eine Verlaufsform des Gefühlslebens festgestellt, welche für die religiöse Selbstbiographie bei Augustin und dann vollends in der mittelalterlichen Mystik und ihren Fortwirkungen wesentlich ist und auch über die religiöse Erfahrung hinaus Wahrheit besitzt.

Gregor selbst ist für die Darstellung dieser Entwicklung bei der allgemeinen Beschreibung verblieben: erst mit dem Eintritt des Willenslebens war die feste Struktur gegeben, die hier eine autobiographische Form ermöglichte. Aber seine lyrische Begabung und die spekulative Richtung seines Geistes verbanden sich in ihm zu der Schöpfung einer persönlichen Dichtung, welche die verschiedenen religiösen Gemütszustände für sich zum Ausdruck brachte.[2]) Die künstlerische Auffassung, die ihm eigen war, macht sich hier mit einer neuen Bedeutung geltend. Gregor zuerst hat die persönlichste innere Erfahrung als ein selbständiges Objekt dichterischer Behandlung aufgenommen und für sein christliches Leben einen rein literarischen, von allen Zweckbeziehungen losgelösten Ausdruck gesucht. Insofern blieb Augustin hinter ihm zurück: dessen Konfessionen haben feste Wurzeln im Gemeindeleben.

Unter dem Gesichtspunkt der Autobiographie betrachtet treten in diesen Versen Gregors, die zum Höchsten strebend in Hymnen und Schauungen die Geheimnisse des christlichen Glaubens verbildlichen, die Gedichte hervor, in denen sich die neue Art der Selbstbetrachtung kundgibt. Von den „Mysterien des Herzens“ wollen diese Gedichte

1) Greg. or. 2 und 45. Nach der Übersetzung von Böhringer, Glaubenszeugen Bd. III S. 267.

2) Über diese Dichtung Gregors vgl. Villemain, tableau de l'éloquence chrétienne, und Ders., Journal des savants 1857. Auch v. Wilamowitz, comment. gram. III (Göttinger Univ.-Programm). Bénoit, S. Grégoire de Nazianz. Paris 1884.

zeugen, deren eines beginnt: „Eine Aufgabe hast Du, Seele, eine große Aufgabe: erforsche Dich, wer Du bist, wohin, woher, was Dein Ziel, ob dies Dein Leben." Der allgemeine Vorgang, von dem sie reden, ist derselbe wie in der ganzen von Sokrates und Plato bestimmten Philosophie[1]): die Erhebung des Göttlichen im Menschen aus der sinnlichen Verstrickung. Aber mit dem antiken Bewußtsein der „göttlichen Adelsherkunft"[2]) der Seele verbindet sich die christliche Erfahrung von dem Unzulänglichen der natürlichen Vernunft, und der Zwiespalt des sinnlich-geistigen Menschen wird zu dem „großen Geheimnis", das den unerforschlichen Ratschluß Gottes in sich birgt und in das metaphysische Gefühl vom eigenen Ich ein abgründiges Rätsel hineingibt. Die Selbstbesinnung versenkt sich in die Kontraste der menschlichen Natur, und in der Mischung von Gefühlsexpansion, Gewissensregung, Gebet und Meditation entsteht eine sentimentale Selbstdarstellung, welche die Unbegrenztheit der subjektiven Gefühle und die Wonne der Wehmut in dem Spiel der Rhythmen und der dichterischen Selbstanschauung genießt. „Ich liebe diesen Trost im Leid, stilles Selbstgespräch zu halten mit meinem Herzen".[3])

Den Gründen des eigenen Schmerzes nachgehend, breiten sich die Reflexionen des Dichters über den leidvollen unsteten Charakter des Lebens und die widerspruchsvolle Lage des Menschen in der Welt aus, tasten in metaphysischer Spekulation umher und wenden sich von der Ausdeutung, daß die Unvollkommenheit zur Läuterung diene, unbefriedigt fort oder enden mit frommem Aufschwung. Gregor schildert seine inneren Kämpfe und Versuchungen, gibt Gespräche mit der Seele und dem „Fleisch, dem Feind und Freunde, der süßen Mühsal, dem treulosen Gut"; von Gewissensskrupeln und Zerrissenheit redet er in Versen: „mein Körper ist jungfräulich, ob es die Seele ist, weiß ich nicht recht". „Ich tue, was ich hasse und freue mich an allen Übeln und lache über den furchtbaren Tod in meinem Innern ein grimmiges, schadenfrohes Hohngelächter, und auch das Verderben ist mir Genuß".[4]) Dann wieder Gebete der Seele, die nach endlicher „windstiller" Ruhe oder nach reiner Schauung Gottes verlangt; sie klagt, daß sie sie nicht erreiche, und zwischen der Hoffnung auf jenseitige Seligkeit und der Furcht vor dem jüngsten Gericht schwankend, fleht sie um Kraft

1) Über Gregor und die Kyniker vgl. Asmus, Theol. Studien und Kritiken 67 (1894). S. 24. 2) Gregor. carm. mor. X, 147.
3) Ebda. XIV, 3. 4) Ebda. IX, 48. 39f. cf. XII, 22.

oder Erlösung: „Ach, ich bin müde, mein Jesus, Leben Du der Sterblichen, bin müde des langen Lebens in der Fremde und der Kämpfe drinnen und draußen, die die Schönheit des Ebenbildes vernichten... Weshalb ging ich allein einen rauhen Weg überall und vermochte nie auch nur einen Schritt leicht auf der Erde zu wandeln?... Wie kommt Mühsal dem Frommen und nicht dem Verlorenen?... Bin ich nichts, mein Christus, was schufest Du mich? Bin ich Dir wert, weshalb das viele Leid, das mich umhertreibt?“[1])

In einem der bedeutendsten dieser Gedichte tritt das reflektierte Naturgefühl in die Seelenschilderung ein; im Kontrast mit der idyllischen Natur, die den Meditierenden umgibt, stellt Gregor hier den Vorgang seiner philosophischen Sebstbesinnung dar. „Was war ich, da ich geboren ward, was bin ich, was werde ich sein?“, so formuliert er ähnlich wie Seneca oder Petrarca die Frage, die er erst an die Sinnlichkeit und nun an die Seele richtet: „Bist Du himmlischen Wesens: wer, woher? lehre meine Sehnsucht! Bist Du wirklich Gottes Hauch und Los, wie Dein Stolz vermeint, so wirf von Dir den Frevel und ich wills glauben.., doch bist Du nicht von Gott: was ist Deine Natur? Wahrlich, große Furcht umfängt mich, daß ich in grundlosem Hochgefühl mich aufblähe.“ Da führt er die Skepsis bis zu Ende, auch die Dreieinigkeit will ihm in dem ewigen Wandel vergehen. „Wohin führt Du mich, Schlimmes sinnende Sorge! Halte ein! Gott über alles! Nicht planlos schuf mich Gott. Nur die Schwäche unseres Verstandes ist Schuld. Jetzt Finsternis, aber dann der Logos, und alles wirst Du erkennen, Gott schauend oder im Feuer verzehrt... Spät ging ich heim aus dem schattigen Hain, bald lachend über meine Ketzerei, bald wieder mein Herz verzehrend im Widerstreit der Gedanken.“[2])

Eine Autobiographie entstand aus solcher Selbstanschauung, indem die Bezugnahme auf einzelne Erlebnisse, die in diesen Gedichten im allgemeinen vorhanden ist, sich erweiterte und der biographische Stoff in umfassender Weise in die Schilderung der Seelenverfassung aufgenommen wurde. So erhielt die Autobiographie hier eine elegische Form: sie bildet den Vorgang nach, in welchem der Dichter von seiner gegenwärtigen Gemütslage aus sich auf sein vergangenes Leben besinnt; die Erinnerungen werden nicht in chronologisch fortlaufender Erzählung gegeben, sondern

1) Ebda. XXXIII. XXXI. XL. 2) Ebda. XIV.

treten in die verschiedenen Bewegungen dieses freien Gefühlsverlaufs und der Reflexion hinein, sich anschließend oder kontrastierend; indem die eine Stimmung ausstrahlend Licht und Schatten verteilt, Bilder hervorzieht und versinken läßt, erhält die Lebensdarstellung eine ganz innerliche Einheit: die Selbstbesinnung will sich in der Vergegenwärtigung der früheren Lebenszustände der Gegenwart Gottes versichern. Als Rahmen dient das Gebet, an Christus oder an den dreieinigen Gott gewandt; das Gebet läuft in Lebenserzählung und Betrachtung aus, geht mit ihnen zusammen in Anrufen an Gott oder Zwiesprache mit ihm und gibt, das Ende mit dem Anfang verbindend, der gegensätzlichen Bewegung einen versöhnenden Abschluß in dem Ausblick auf unendliche Seligkeiten reiner Gottesfreude. So nähert sich Gregor hier in einer Form, deren autobiographische Verwendung auf Solon zurückgeht, dem Rhythmus des Augustinischen Gebetstils. In seinen vierziger Jahren, in der Heimat, noch vor den Schicksalen von Konstantinopel, hat er die beiden so geformten Gedichte abgefaßt, die sich nur in der Auswahl des Stoffes und in der Einzelgliederung des Verlaufs unterscheiden.[1])

Das eine Gedicht geht von einer konkreten Situation im Leben des Dichters aus. Gregor schildert, wie er unter der Wirklichkeit des Alltages leidet, und von der momentanen Erregung, die immer neu hervorbricht, fühlt er sich zu dem ewigen Schmerz des Menschendaseins durch. Aus einem Gebet um Erlösung von der Weltverwirrung leitet eine Betrachtung über die menschlichen Lebenswege hinüber zur Darstellung von Gregors asketischer Lebensführung; wie er alle Güter, auch den „einzig lieben Ruhm" seiner schwer erworbenen Redekunst Christus hingab; dagegen erhebt sich seine jetzige, schmerzvoll bewegte Lage, die Qual häuslicher Sorgen, der Kummer um den Tod des Bruders — so steigt die Schilderung auf zu dem eigentlichen Thema, dem inneren Widerstreit in seiner Seele, und nun verwebt sich in kunstvoll natürlichen Gegensätzen mit Klage, Gebet und Reflexion über seinen Zustand die sehnsüchtige Erinnerung an die gottselige Zeit seiner Einsiedelei und an die sichere, hoffnungsreiche Frömmigkeit seiner Kindheit. Das Leid versichert sich seiner Tiefe gegenüber allen bisherigen Gefahren, „durch die ihn Gott bedrängend und wohlwollend berufen", bis dann im Gebet

1) Carm. de se ipso I u. XLV (um 371 und um 373, nach dem Tode seiner Geschwister u. vor dem Tode seines Vaters).

die Spannung sich löst. In dem andern Gedicht versenkt er sich sogleich in den Zwiespalt und Krieg in seiner Seele, das Dunkel lichtet sich durch die Vergegenwärtigung von Christi Erlösungstat und Gnade, und so taucht, als herrliche Gabe Gottes, sein früheres Leben auf, von der Geburt an, das stete Fortschreiten im Leben in Gott.

Die Beschreibung des inneren Kampfs, der hier wie in den anderen kontemplativen Gedichten Gregors den Kern der Selbstanschauung bildet, zeigt nicht die psychologische Analyse Augustins, sondern verbleibt bei den allgemeinen Gefühlskontrasten und veranschaulicht die innere Bewegung mittels der platonisch-dichterischen Personifikation der Seelenteile. Diese führen, wie dann wieder bei Dante, eine hin- und herschwankende Schlacht auf, während das Ich des Selbstbeobachters Gott um Schlichtung des Streits und um Unterjochung des schlechteren Ichs anfleht. Auch die Vorführung der sinnlichen Antriebe als Versuchungen des Teufels, der in gleißendem Gewand im Hinterhalte lauert, ist hier von künstlerischer Wirkung. Und in manchen Bildern Gregors ist bei aller rhetorischen Verarbeitung ein tiefer Klang. „Meine Seele beklage ich, wie eine schöne, große, adligen Königen entstammte Herrscherin, die in dichten, unauflöslichen Ketten schmachtet, von Feinden im Kampfe gefangen und in schwere Knechtschaft gebunden, und die nun ihre Augen traurig zu Boden heftet. Solches erlebte ich. Solche Wunde trage ich im Herzen.“[1]) So zieht es von Platon fort zu Pascal.

Indem nun dieses Grundgefühl die Erinnerungen färbt, lösen sich die Tatsachen der Lebensgeschichte in vergeistigte Empfindungen auf. So wird der Gefühlswert der Kindheit hier neu erfahren, und eine verinnerlichte Darstellung dieses Lebensalters, des aufnehmend Bildsamen in ihm, ist die Folge. Man glaubt die Übergänge tasten zu können, das sublimere Schwingen der Seele, wenn man an die autobiographische Meditation Mark Aurels zurückdenkt. Gregor hält hier jeden Mißton fern und versagt sich den auch bei ihm sonst üblichen kynisch-katholischen Hinweis auf die Unreinheit von Zeugung und Geburt. Er spricht von der „zarten Kindheit, wo das Bild von Gut und Böse in die Seele geschrieben wird, die noch nicht durch festes Denken Gestalt besitzt und durch den Charakter anderer Menschen die ersten Eindrücke erhält.“ Er beschreibt, wie die Mutter, „seine Hände mit den göttlichen Büchern heiligend,

1) I, 229ff.

unter Liebkosungen" ihm ihre frommen Wünsche und Hoffnungen mitteilte, sodaß „seine zarte Seele eine neue Gestalt der Frömmigkeit empfing." Er schildert einen Traum, in welchem ihm Keuschheit und Besonnenheit jungfräulich erschienen — ein „Siegel Christi" —, und wie die göttliche Saat nun aufging, „als das Bewußtsein des Guten und Bösen sich in ihm festigte", und er im liebevollen Verkehr mit frommen Asketen zur Himmelshoffnung geführt ward, alle irdischen Güter als bittere Speise verschmähend.[1]) Auch von den äußeren Verhältnissen gibt der Dichter ein lebendiges Bild durch den Kontrast seiner Empfindsamkeit und des geschäftigen Treibens, das ihn „vom Himmel auf die Erde führt": „Erstens dem Gesinde gebieten — welch' ein Netz der Verderbnis! stets haßt es einen scharfen Herrn, einen frommen verunglimpft es schamlos, weder durch Böses willig zu machen, noch in Güte zu bereden ... Dann sich um den Besitz kümmern, die staatlichen Lasten stets auf den Schultern haben und das Gepolter des Erhebers ertragen müssen; denn die Steuern verunehren den freien Mann ... Und auf dem vollen Markt in dem Gelärme um den Richterstuhl geschäftig sich bewegen, mit banausischen Prozeßsorgen ..., wo die Schlechten über die Guten triumphieren und die Gesetzeshelfer beider Parteien käuflich sind ... Wer könnte da viele Lügen und Listen vermeiden, fern von Gott und inmitten solcher Menschen? Man muß entweder in schleuniger Flucht alles an die Bösen wegwerfen oder seine Seele durch Vergehen besudeln."[2])

Und nun erscheint bei Gregor auch der Ausdruck des Selbstgefühls, der mit einer neuen Wendung des Bewußtseins verbunden zu sein pflegt; subjektiv spiegelt sich hier der Sachverhalt wieder, daß sich die Stellung der Autobiographie gründlich verändert hat. Es sind Empfindungen, denen dann Augustin eine allgemeine psychologische Formulierung gab. „Wen eine giftige Schlange mit heillosem Zahne biß, der will, so geht eine alte Sage, von seiner tödlichen Wunde nur dem sagen, welchem die heillose Schlange mit brennendem Gift ähnliches Verderben einimpfte; denn der allein verstünde seinen schlimmen Schmerz. So werde auch ich meine Not nur jenen sagen, welche gleiche Liebe, gleiches Unglück und gleicher Schmerz bewegt. Denn sie allein dürften meine Worte in Liebe aufnehmen und ganz eindringen in die Mysterien meines traurigen Herzens ... Den andern mag ich, von meinem Kummer schwatzend, ein Ge-

1) Carm. XLV, v. 205—208. I, 437 ff. XLV, v. 267. 282. 2) Carm. I v. 140 ff.

lächter sein, ihnen, denen der leichte Glaube nur die Oberfläche des Herzens ritzte und denen nicht durch die Eingeweide drang das stechende Verlangen nach dem Herrn."[1])

DRITTES KAPITEL.

DIE BEKENNTNISSE AUGUSTINS.

Als Augustin, der ökumenische Bischof im nordafrikanischen Hippo, in seinen vierziger Jahren seine „Bekenntnisse" in die Welt ausgehen ließ, waren fast anderthalb Jahrzehnte vergangen seit jenem Sommer von 386, an den er selbst die entscheidende Wendung seines Lebens und damit ein dauerndes Interesse der Geistesgeschichte geknüpft hat. Welches immer die tatsächlichen Vorgänge im einzelnen sein mochten, in denen diese seine „Bekehrung" verlaufen war, — daß Augustin damals das erlebt hat, was dem Menschen ein ewiges metaphysisches Bewußtsein gibt, in dem er sich und seinen höchsten Willen jenseits aller natürlichen Bedingungen fühlt, und an ihn zu glauben und ihn zu verwirklichen die Kraft gewinnt, das bleibt als die große Realität einer moralischen Erfahrung unantastbar zurück. Die Selbstbesinnung, aus der seine „Bekenntnisse" hervorgegangen sind, erwuchs aus diesem Erlebnis. Unter den Motiven von Selbstbiographien erscheinen nicht selten die ins Leben einschneidenden Ereignisse, welche den Einzelnen zwingen, aus der Gewohnheit des Alltags herauszutreten: Ahnungen des Zusammenhanges der eigenen Existenz tauchen auf

1) ib. I, 235—43. 247—49. Vgl. Augustin, Confess. X 3, 3; s. oben S. 352. — Gregors Werke fanden schnell eine außerordentliche Verbreitung, auch in der abendländischen Kirche (vgl. A. Ludwich, Rhein. Museum XLII, S. 233). Er selbst sagt einmal, daß Orient und Okzident von ihm und seinen Schicksalen reden (Carm. de se ipso XIX, 20). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Wirkung seiner autobiographischen Schriftstellerei eine hervorragende Stelle einnimmt unter den vielartigen sekundären Ursachen, die zu der Entstehung von Augustins Bekenntnissen beitrugen. (Ein Teil seiner Predigten, darunter die autobiographische Schutzrede von 361 ist von Rufin ins Lateinische übersetzt worden. Gegen die Meinung, daß Augustin nicht griechisch las, vergleiche auch Haußleiter, Gött. Gel. Anz. 1898, I, S. 372. Augustin zitiert den „hochberühmten Bischof" des öfteren cf. Patrol. Migne X, 644. 677. 1024 u. a. Die Einwirkung auf die Confessiones bemerkt schon Bénoit, St. Grégoire II, S. 345. — Hieronymus bezeichnet den Gregor Anno 392 als seinen Lehrer.)

und wollen sich in der Betrachtung sammeln. Aber niemals wieder in unserer Geschichte ist diese Notwendigkeit so tiefreichend gewesen wie bei Augustin. Denn seinem überlegenen Geist wurde die innerliche Abwendung von seinem bisherigen Dasein, von all dem, was an Glück und Leidenschaft und Wünschen ihn so mächtig in der Welt gehalten hatte, zum Ausgangspunkt einer Selbstbesinnung, welche bis in die Epoche seiner theologischen Kämpfe im Mittelpunkt seiner Lebensarbeit blieb und ihm in dem einsamen Dasein, das er sich erwählt hatte, das Verständnis seiner religiös-sittlichen Erfahrung und des wahren Gehalts seiner Existenz erringen sollte. „Ich habe Arbeit, ständige Arbeit in mir selbst; ich bin mir ein Grund von Schwierigkeiten und übergroßem Schweiße geworden".[1])

Vor diesem wesentlichen Motiv, das die Ausbildung seiner Autobiographie bestimmte, tritt alles zurück, was ihr an äußeren, durch die Beziehungen zur Mitwelt gegebenen Anlässen[2]) mit den andern Selbstdarstellungen dieser Zeit gemeinsam war. Die Bedeutung dieser Anlässe ist von Herder zusammengefaßt worden, der den Kirchenvater hierin mit Petrarca vergleicht: „Eine feine Ader von Eitelkeit läuft durch ihr ganzes Leben. Schwerlich würden sie auch in allem die Männer geworden sein, die sie waren, wenn nicht dieses Ferment von Unruhe in ihnen gewirkt und gegärt hätte... Aber beide hatten in Gutem und Bösem die Welt solange und so viel von sich reden gemacht, daß es ihnen selbst fast zur moralischen Notwendigkeit wurde, sich selbst und andere über den wahren Zustand ihrer Gesinnungen, ihres Herzens, ihres Charakters zu belehren".[3])

Der Zusammenhang, durch welchen die Entstehung der „Bekenntnisse" in jenes Erlebnis zurückreicht, ist in den Schriften sichtbar, in denen sich Augustin unmittelbar nach seiner Bekehrung in seiner Beschäftigung mit der inneren Erfahrung dargestellt hat. Es waren jene fruchtbaren Monate, die er, zurückgezogen von der Mailänder Gesellschaft, nach der Aufgabe seines Rhetoren-Amtes,

1) Aug. Confess. X, 16. 25. 2) Vgl. oben in Kapitel I.

3) Herder an Johann G. Müller. Mai 1790. — In seinen Briefen erwehrt sich Augustin oft der Lobeserhebungen, die ihn als den vorbildlichen Menschen preisen, „in dessen Herz Christi Wort überfließt, in dessen Sprache der Geist der Wahrheit sich ergießt, den Staat Gottes durch frohe, gewaltige, himmlische Fluten befruchtend", „der gleichsam durch Gott sieht, in dem oder aus dem Gott zu uns spricht". Aug. ep. 94, 4 cf. 27, 4; Paulini Nolani ep. 50, 14. — Vgl. auch den Begleitbrief bei einer Versendung seiner Selbstbiographie: Aug. ep. 231, 6.

mit der er seine neue Lebensrichtung bekundet hatte, in philosophischer Muße auf einem Landgut in der Nähe der Stadt verbrachte, in Gesellschaft seiner Mutter Monnica, seines Freundes Alypius und seiner nächsten Schüler; sie waren durch Ciceros platonisierende Mahnschrift, den 'Hortensius', der einst den neunzehnjährigen Augustin über die Rhetorik hinausgeführt hatte, für „die Philosophie" gewonnen.[1]) Der Jugendglanz der ersten Freude des Entdeckens liegt über diesem Dasein, das er selbst als „gleichsam glückselig" — denn das wahre Glück behält er „dem Weisen" vor — bezeichnete.[2]) „Da ich erst 33 Jahre alt bin, glaube ich nicht daran verzweifeln zu dürfen, daß ich die Weisheit einmal gewinnen werde. Alles andere verachtend, was die Sterblichen als Güter betrachten, habe ich den Vorsatz, der Erforschung der Wahrheit zu dienen".[3])

Solche Erwartung der Weisheit kam ihm aus der inneren Sicherheit, in dem wahren Leben zu stehen, das ihm alles Höchste nahe bringen mußte. Nach erschütternden Kämpfen war er zu der beruhigten Gemütsverfassung gelangt, die die Überzeugung einschloß, auf dem rechten Wege zum Ziel der Glückseligkeit, der Weisheit, der Einigung mit Gott zu sein, und die nur mehr sich selber inhaltlich aufzuklären verlangte. Und es ist, als blickte man in die Arbeit nicht nur eines einzelnen Menschen, sondern der Geschichte selber, die die letzten Enden der antiken Spekulation mit dem abendländischen Christentum verknüpft. Augustin hatte den Entwicklungsgang, den die hellenistische Philosophie genommen hatte, in seiner Jugendgeschichte persönlich durchgemacht. Nun suchte er in der Auseinandersetzung mit den großen philosophischen Denkrichtungen, mit der akademischen Skepsis, mit Cicero, der hellenistisch-römischen Stoa, mit dem Neuplatonismus, sich das Leben zu deuten, das er in sich trug.

Wie die römischen Lebensphilosophen erklärt er, daß er „nicht um des Disputierens willen" ans Disputieren gehe: „Um unser Leben geht es, um unsere Lebensführung und unsern Geist, der vertraut, daß er die feindseligen Irrtümer alle besiegen wird und in Erkenntnis der Wahrheit, gleichsam in das Reich seines Ursprungs zurückkehrend, triumphieren wird über alle Leidenschaften und so, gleichsam in ehelichem Bunde mit der Besonnenheit, Herr-

1) Aug. Contra Acad. I 4. Über den Hortensius vgl. Diels Archiv f. Geschichte der Philosophie Bd. I. 2) Aug. epistulae (ed. Vindob. Ac.) 3,1. 4.
3) Aug. Contra Acad. III, 43.

schaft üben wird, um dann sicherer, heiterer in den Himmel heimzukehren".[1]) So war ihm die philosophische Unterredung und Schriftstellerei, die er hier in den ins Leben gesetzten Kunstformen des Dialogs entfaltete, das Organ eines persönlichen Willens, der, was er lebt und glaubt, sich zur Erkenntnis bringen will. Von der Erörterung der grundlegenden Fragen — der Widerlegung der Skepsis, dem Problem des Bösen und des höchsten Gutes —, die in freien, sogleich nachstenographierten Gesprächen mit den Freunden im Bade oder im Schatten der Bäume erfolgt und die neu errungene Selbstgewißheit der inneren Erfahrung philosophisch fruchtbar macht, wendet sich Augustin in der Pythagoräischen Stunde der einsamen Selbstbetrachtung zu. Er hat auch die Genossen „angewiesen, ohne die Bücher sich mit sich selbst zu beschäftigen und den Geist daran zu gewöhnen, daß er bei sich selbst wohne".[2]) Ihm selbst ist es, „durch seine Liebessehnsucht, die Wahrheit zu finden", zur Regel geworden, daß er in der Nacht „wachend schweigsam denkt".[3]) Die Briefe, die sich als Frucht solcher Meditationen geben, zeigen ihn vertieft in die Wunder des Seelenlebens wie Gedächtnis, Traum, Einbildungskraft und zugleich in die Geheimnisse der Glaubenslehre, wie der Dreieinigkeit und des Logos Christus, die, „von wenigen Weisen und Glücklichen begriffen" sich der Innerlichkeit erschliessen sollen.[4]) So entstand die erste Form, in der er seine Seele gewahrte: die „Soliloquien". In ihnen stellt sich Augustin im Gespräch mit der 'Vernunft' dar. „Freund Nebridius — so sagt er davon — nennt mich glückselig... Wie, wenn er nun erst die Soliloquien gelesen hätte! Noch viel überschwänglicher würde er sich freuen.."[5])

Diese erste Selbstdarstellung Augustins gibt Anknüpfung und Maß für die innere Arbeit, die zu leisten war, bis die spätere Selbstbiographie hervortreten konnte. Denn hier zeigt sich, wie schwer und langsam auch bei ihm das Bewußtsein über die Eigenart seiner religiösen Erfahrung sich emporrang und wie er zunächst auch hier von der Auffassung, die die neuplatonische Spekulation bot, befriedigt war und für den Ausdruck des Lebens, das so mächtig in ihm da war, eine intellektuelle Form als zureichend ansah. So lassen diese Selbstgespräche in dem Fortgang der literarischen Formen der Selbstbesinnung, der von der stoischen Selbst-

1) Aug. Contra Acad. II, 22. 2) Aug. De ordine I, 6. Ep. 10, 1.
3) ib. cf. Aug. epist. 3. 4) Aug. ep. 3. 6. 7. 9. 11—15.
5) Aug. ep. 3, 1.

betrachtung zu der Dichtung Gregors führte, eine Zwischenstufe sehen.

Der allgemeine Vorwurf ist hier derselbe, der den „Bekenntnissen" ihr Hauptthema geben sollte, wie er denn auch mit der neuplatonischen Mystik übereinstimmt: der Vorgang der Vereinigung der Seele mit Gott. Aber Augustins Interesse ist vorerst nur auf die eine Seite dieses inneren Geschehens, auf die selbsttätige gotterleuchtete Erhebung des Geistes gerichtet, und noch liegt ihm das Innerlichste verschlossen, die Erfahrung Gottes in Gemüt und Willen. „Schon liebe ich nur Dich allein — so heißt es in dem Gebet, das die Soliloquien nach der neuplatonischen Weise[1]) einleitet — Dir allein folge ich nach, Dich allein suche ich... Ich muß zu Dir zurückkehren, das fühle ich .., wie man zu Dir gelange, das lehre mich; ich habe nichts als meinen Willen, ich weiß nichts, als daß ich verwerfen muß, was wandelbar ist und hinfällig, und suchen muß das Sichere und Ewige. Das tue ich, Vater, weil ich das allein weiß, aber wie man zu Dir gelangt, das weiß ich nicht... Zeige es mir! Laß mich, während ich noch diesen meinen Körper mit mir trage, rein und hochsinnig, gerecht und einsichtsvoll sein, in vollendeter Liebe und Erkenntnis Deiner Weisheit.. Ich suche Wissen, nicht Glauben. Was ich als mein Verlangen hier ausspreche, das habe ich von überall her in mein Bewußtsein aufgenommen und meinen Glauben danach eingerichtet, soweit ich's vermochte: Wissen aber ist etwas anderes... Gott und die Seele verlange ich zu wissen, nichts weiter."[2])

In der Form eines Dialogs mit der Ratio, also in derselben Form wie bei Mark Aurel, kann sich diese Selbstbesinnung ausdrücken. Sie beginnt nach hergebrachter Methode mit der Prüfung der Seelenverfassung: ob in ihr die Bedingungen für das Gelingen der Zurückziehung in sich selbst und zu Gott erfüllt seien; in freierer Haltung, ohne das asketische Sündenspüren, das ihn später hinnahm, beantwortet sich Augustin hier die Fragen nach der Reinheit seiner Wahrheitsliebe und der Losgelöstheit von den Affekten, vom Hang nach Ehre, Reichtum, Sinnengenuß jeder Art, ja nach Leben, Muße, Freundschaft selbst als selbstwertiger Güter.[3]) So kann die Seele den Weg zu Gott antreten. Und daß die volle neue Erfahrung der inneren Wirklichkeit, die sich selbstgewiß gegen die Skepsis erhebt, in Augustin da war und sich aussprechen

1) Siehe oben S. 379. 2) Aug. Soliloq. I, 1. 5f. 9. 3) ib. I, 12—21.

wollte, wird hier sichtbar, wie er den seelischen Befund begrifflich feststellt und das Subjekt nicht als vernunftbestimmten Willen gleich den Stoikern oder als schauungsbereiten Intellekt gleich den Neuplatonikern, sondern voll als „seines Seins, Lebens, Erkennens sich bewußt" findet und diese Realität als einzig sichere Grundlage des Philosophierens überhaupt aufnimmt.[1]) Aber sein Versuch, die Bewußtseinsinhalte zutage zu fördern, bleibt bei den hergebrachten abstrakten Untersuchungen über die Wahrheitskriterien stehen: Selbsterkenntnis bedeutet auch ihm noch Reflektieren über den Ursprung der Menschenseele, und diese göttliche Herkunft der Seele soll aus ihrem Besitz an rationaler Erkenntnis und durch den theoretischen Beweis ihrer Unsterblichkeit erschlossen werden. Im Sinne der Platoniker bezeichnet er dies als „Vorübungen", um die Vernunft als das „Auge des Geistes" für die intellektuelle Anschauung der intelligiblen Welt tauglich zu machen.[2]) Die Darstellung der Erhebung der Seele zu Gott verschob er auf eine später zu gebende Fortsetzung seiner Selbstgespräche.[3]) In diesem Abbrechen drückt sich das Gefühl für das Unzulängliche dieser diskursiven Form zur Selbstdarstellung aus, und daß ihn die hier ungelöst gebliebene Aufgabe fortdauernd beschäftigte, zeigen die späteren, für seinen persönlichen Gebrauch bestimmten Aufzeichnungen über die Unsterblichkeit der Seele, die ihm „den Gedanken an die Vollendung der Soliloquien wach halten"[4]) sollten. In seinen „Bekenntnissen"[5]) fand er dann die Form für eine neue, künstlerische Vergegenwärtigung des Vorganges.

Und auch seine Ansicht von seiner geistigen Entwicklung hat sich zunächst in diesen Bahnen bewegt. Gleichzeitig mit den

1) ib. II, 1. Über die wissenschaftliche Bedeutung der Sätze vgl. Dilthey, Einleitung in d. Geistesw. 1883 S. 327. Siebeck, der ältere Augustinismus. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. Bd. 93. (1888) S. 189. Die wesentliche Frage nach dem skeptischen Vorgänger Augustins in dieser Entdeckung ist noch unbeantwortet; die Richtung, in der die Auflösung liegt, zeigt der von A. Schmekel für die Entwicklung von Skepsis und Stoa dargelegte Zusammenhang: Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892. Über die Kompilation der sog. Metaphysik des Herennios, in der Augustins Sätze griechisch wiederkehren, vgl. Heitz, S.-B. Berl. Ak. 1889 S. 1167f.; vgl. auch W. Windelband Gesch. der Philos.[2] S. 227 Anm. ('vermutlich spät-stoische Quelle'); H. Leder, Unters. üb. Augustins Erkenntnistheorie, Marburger Diss. 1901. S. 89ff.; hier die wahrscheinliche Vermutung, daß es sich um eine bloße Übersetzung aus Aug. handelt. (Der Einwand, daß A. in der griech. Kirche nicht gewirkt hat, ist nicht stichhaltig, da die Handschriften erst aus dem 16. Jahrh. sind.)

2) Aug. Soliloq. II, 34. 3) ib. II, 36.

4) Aug. Retract. II. 5. 1. 5) In Buch X der Konfessionen, s. u.

Soliloquien und in den folgenden Jahren[1]) gab er nach der Art der hellenistischen Redner und Schriftsteller[2]) in der Einleitung oder Widmung seiner Schriften oder in sonstiger Bezugnahme Überblicke über seine Jugendgeschichte, die ihn zu seiner gegenwärtigen Überzeugung geführt hatte. Hier stellt er durchweg — es sind fünf verschiedene, aber in der allgemeinen Denkhaltung übereinstimmende Fassungen — seine Geschichte als einen ruhigen Fortgang stetigen Strebens dar, und die Auffassung unterscheidet sich wenig von jenen philosophischen Bekehrungserzählungen, deren höchste Form die des Hilarius war. Von dem Ringen des Willens, in dem er das vollkommen sittliche Leben ergriff, wird hier sowenig wie in den gleichzeitigen Briefen Erwähnung getan. Als Ausgangspunkt gilt die Einwirkung von Ciceros Hortensius, der ihn in Wahrheit zum höheren Leben erweckt hatte, und für die folgenden Jahre, in denen er bei den in den gebildeten Kreisen seiner Heimat herrschenden[3]) Manichäern Aufklärung gesucht hatte, hebt er wohl hervor, daß es „nicht an Nebeln fehlte, durch die sein Lauf gestört wurde",[4]) aber er stellt fest, daß er vom groben Materialismus unberührt blieb,[5]) und gibt die einfache psychologische Erklärung: „wen, und zumal einen Jüngling mit wahrheitsdurstiger Seele, sollte es nicht locken, .. sich durch die wahre und einfache Vernunft zu Gott führen zu lassen?"[6]) Es folgt die Stufe des allgemeinen Zweifels, begründet durch die Einsicht in die Nichtigkeit der manichäischen Spekulation und durch die Aufnahme der akademischen Skepsis in diesem Zustand der Enttäuschung seines Erkenntnisstrebens. Und nun erklärt er den wesentlichen Übergang zu einer positiven, dauernden Gewißheit nach seinen beiden Seiten, nach Lehre und Leben, als eine gerade Vollendung seines bisherigen Strebens, die im wesentlichen durch die Bekanntschaft mit der neuplatonischen Philosophie und nebenher durch äußere Umstände erwirkt sei.

Die Befreiung aus der Skepsis knüpft sich ihm an eine theoretische Überlegung, welche ähnlich in den „Bekenntnissen" wiederkehrt und von einem Kampf zwischen Glauben und Wissen nichts weiß, weil 'Glaube' nicht eine selbstwertige Erfahrungsweise, son-

1) In den Jahren 386—391. Contra Acad. (386). II, c. 2. 3. 9. III, 14. De vita beata, dedicatio. De ordine I, c. 3, 5. De moribus ecclesiae II, 19. 20 (388). De utilitate credendi I, 2. VIII, 20 (391).

2) Vgl. oben S. 293 ff.

3) Harnack, Dogmengesch. I[3] 797 ff.

4) Aug. De beata vita I, 4.

5) ib.

6) Aug. De utilitate credendi I, 2.

dern eine Vorstufe der rationalen Erkenntnis[1]) bedeutet und diese Erkenntnis nur durch eine Erleuchtung von der objektiv 'wesenden' Wahrheit erreichbar scheint. Daß in einer Autorität irgendwelcher Art die zureichende Überzeugungsquelle fließt, das ist für Augustin von vornherein ausgemacht. Die Skepsis hat ihm nicht wie einem Pascal die Brücke zum Glauben gebaut, der den Intellekt verzweifelnd opfert; gerade weil „die menschliche Vernunft so lebhaft, scharfsichtig und einsichtsvoll ist", kann ihr „die Wahrheit", die irgendwo ihren ewigen Bestand hat, nicht entgehen; kein Abgrund gähnt zwischen autonomem Forschen und autoritärer Überwältigung, und nur aus der Unsicherheit darüber, welches in dem Widerstreit der Lehrmeinungen die zu ergreifende wahre Autorität sei, begründet Augustin sein Verharren bei dem Zweifel.[2])

„Ich hörte nicht auf, nach der Philosophie zu streben; ... und da noch nicht die Flamme da war, die mich zuhöchst fortreißen sollte, hielt ich die gelinde für die heftigste". Da fand er die neuplatonischen Schriften, sie „entzündeten ein unglaubliches, mir selbst von mir unglaubliches Feuer".[3]) Hielten ihn bislang noch „der Reiz von Weib und Ehre" von dem lange gehegten Vorhaben ab, „schnell in den Schoß der Philosophie zu eilen", so ist er jetzt so sehr entbrannt, daß er „all jene Ketten zerbrechen wollte", hätte ihn nicht „die Rücksicht auf die Meinung der Menschen bestimmt".[4]) Da kommt „ihm zu Hilfe" ein heftiges Brustleiden, das ihn „zwingt, das Rhetorenamt zu verlassen", sodaß er „alles fortwerfen und der ersehnten Muße" sich hingeben kann.[5]) „Die Autorität der durch die göttlichen Mysterien überlieferten Bücher", deren Lektüre im Verfolg des Neuplatonismus hervorgehoben wird, erscheint hier nur, „verglichen" mit dem letzteren, in ihrer Übereinstimmung mit ihm wirksam.[6]) Und wo er doch einmal das Christliche und zumal

---

1) Aug. De utilitate credendi I, 20. 2) Vgl. Leder a. a. O. S. 16.

3) Aug. Contra Acad. II, 5.

4) Aug. De beata vita I, 4. Vgl. den Brief des Nebridius: „Ist es so, mein Lieber, Energie und Geduld beweisest Du noch in der öffentlichen Tätigkeit? Und die gewünschte Muße wird Dir noch nicht gewährt? ... Ich glaube, sie wissen nicht, was Du liebst, was Du begehrst. Ist denn keiner der Freunde da, um ihnen Dein Verlangen zu hinterbringen? ... Mich sollten sie gewißlich hören. Ich werde laut bezeugen, daß Du Gott liebst, ihm zu dienen und anzuhangen begehrst. Denn ich werde mich nicht davor fürchten, als Dein Verführer bezeichnet zu werden von Deinen Mitbürgern, die Du allzusehr liebst und von denen Du allzusehr geliebt wirst." Aug. epist. 5.

5) Aug. De beata vita I, 4. De ordine I, 2, 5. 6) De beata v. I, 4.

den Eindruck der paulinischen Briefe stärker betont, begreift er doch immer den philosophischen Eros als die Kraft, aus welcher die Bekehrung zu der neuen Lebensweise zu erklären sei: „Ich blickte nur, ich bekenne es, wie vom Wege zurück auf jene Religion, welche uns in unserer Kindheit eingepflanzt und ins Mark geprägt ist: aber sie riß mich zu sich, ohne daß ich es wußte. So greife ich schwankend, eilend, zaudernd zu dem Apostel Paulus . . Ich las ihn aufmerksam und vorsichtig ganz durch. Da vollends, so gering auch noch der Lichtschimmer war, erschien mir die Schönheit der Philosophie so groß, daß nicht nur einer, der immer nach der Unbekannten erglühte, sondern auch ihr heftigster Feind, könnte ich sie ihm nur zeigen, . . alles fortwerfen und verlassen würde, was ihn mächtig zieht zu Freuden aller Art und forteilen würde zu ihrer Schönheit, liebkosend in heiliger Liebe, bewundernd, lechzend, lodernd."[1])

Wie Augustin von diesen ersten Selbstdarstellungen zu den „Bekenntnissen" gelangt ist, das leuchtet nicht nur in die Bildungsgeschichte dieses Werkes hinein, sondern in den ganzen Typus von Selbstbiographien, dem es zugehört. Nur in der Renaissance[2]) entstand die Selbstschilderung aus dem Vollgefühl der Individualität, das die Erinnerungen durchdringt und in der Phantasie steigert und sich damit genugtut, jeden Lebensmoment gleichmäßig mit der vollen Gegenwart zu erfüllen, ungefährdet durch die Möglichkeit verschiedener Auffassungen, schwankend nur in dem Grad der sinnlichen Vergegenwärtigung und steigernden Erfindung. Dagegen ist in denjenigen Epochen, in denen erst die bewußte Erkenntnis die volle Sicherheit des Lebens und der Wertbestimmung gibt, bei Augustin wie bei den großen Dokumenten, die unsere Gattung im 18. Jahrhundert erhielt, ein übergreifendes und meist von den Autoren eben in ihrer Lebenserfahrung original errungenes Lebensverständnis für die Ausbildung der Selbstbiographie entscheidend; die Autobiographie gewinnt dadurch eine philosophische Stellung: der Schriftsteller bringt auf dem mütterlichen Boden seiner Geschichte den Zusammenhang des menschlichen Daseins, wie er ihn in seiner Lebensarbeit ergründet hat, zur Anschauung.

1) Aug. Contra Acad. II, 5 u. 6. Gegen den Einwand, daß hier „Philosophie" das vollkommen christliche Leben bedeute, vgl. Boissier (fin du paganisme I, 376 Anm.), der aber irrt, wenn er diese Stelle auf den in Conf. VIII. 29 geschilderten Eindruck von Römer. 13, 13f. bezieht; vielmehr ist hier offensichtlich die Paulus-lektüre gemeint, von der Conf. VII, 27 erzählt wird.

2) In gewissem Sinne noch bei Alfieri.

Bei Augustin tritt dieses Bildungsgesetz der Autobiographie, das vollständiger im 18. Jahrhundert sich dartun lassen wird, zum ersten Mal hervor. In dem Jahrzehnt, das zwischen jenen ersten Schriften und den „Bekenntnissen" verlief, hat sich in ihm die christliche Lebensansicht ausgebildet[1]), durch die er auf lange Jahrhunderte hinaus das Denken der abendländischen Christenheit neben Aristoteles beherrscht hat. Und seine Selbstbiographie wurde die künstlerische Schöpfung, in der er diesen metaphysisch-religiösen Zusammenhang an seinem Leben darstellte, indem er „mit gewissem Gewissen" den ganzen gewaltigen Reichtum seiner Seele und seiner Seelenkunst hineingab.

Wie jetzt die Besinnung auf die Tatsachen des Willens in den Mittelpunkt seines Philosophierens gerückt war, muß ihm die Bedeutung jenes Erlebnisses aufgegangen sein, in dem er sich zur moralischen Freiheit durchgerungen hatte, wie es denn eine aus der Selbstbeobachtung jedem feststellbare Tatsache ist, daß auch entscheidende Vorgänge erst allmählich mit dem Verständnis ihres Wertes voll im Bewußtsein auftauchen. Und von hier mag sich ihm wie einem von einer zentralen Szene aus produzierenden Dichter seine neue Selbstbiographie ausgebildet haben. Die religiöse Interpretation dieses Erlebnisses als eines Einschwebens der Gnade ließ Wunder und metaphysisches Geheimnis hineinscheinen in das ganze frühere Leben. An die Stelle des Gesprächs Augustins mit der Ratio trat jetzt die Relation der Seele zu dem lebendigen Gotte, der sich ihr in der Umkehrung ihres Willens offenbarte, und es wurde eine der größten Leistungen seiner Selbstbiographie, daß sie dieses religiöse Erlebnis der Nähe und Ferne Gottes in dem Schicksal eines in allen Leidenschaften erfahrenen Menschen zur künstlerischen Aussprache brachte. In der Auffassung der Sündenschuld des Menschen, der zuvorkommenden Gnade Gottes und der Demut des Gewissens hatte er nun eine Unterscheidung der christlichen Erfahrung von der neuplatonischen Erhebung gefunden, und seine Willensmacht vermochte aus den Paulinischen Begriffen den konstruktiv-dramatischen Zusammenhang herauszuholen: die Seelengeschichte hat einen festen Ausgangspunkt in dem Sündenstand, sie hat Stetigkeit des Fortgangs, weil Gott ständig, und auch bei der größten Ferne des Sünders ihm gegenwärtig ist, und sie hat ein festes Ziel in der Bekehrung und Vereinigung; alles intellektuelle

1) Vgl. die Darlegung dieser Entwicklung bei Loofs, Art. Augustin in Herzogs Real-Enzykl.

Fortschreiten, das vor dieser Erlösung liegt, auch die neuplatonische Schauung, auch die Erkenntnis der christlichen Lehre, kann zurückgeschoben werden: „... und es gibt ein anderes Geschlecht von Gottlosen, die, dieweil sie Gott erkannten, ihn doch nicht gepriesen als einen Gott noch gedanket; dahinein war ich geraten ... und ich hatte die köstliche Perle gefunden und mit allem, was ich hatte, war sie zu erkaufen, und ich zauderte".[1]) In die große Umwälzung ließ sich nun die ganze Entwicklung des christlichen Bewußtseins, zu der er erst in dem nachfolgenden Jahrzehnt gekommen war, kunstmäßig zusammendrängen, als die reife Frucht der Vereinigung mit dem Übersinnlichen, wie sie es in Wahrheit war. So kann die Beschreibung der Form seines gegenwärtigen religiösen Lebens sich trotz der Lücke von über zehn Jahren mit innerer Konsequenz unmittelbar an die Bekehrungsgeschichte anfügen und dem Buche Abschluß und Vollendung geben.

Dieser einheitliche Zusammenhang, in dem hier zum ersten Mal eine Lebensgeschichte historisch-metaphysisch verstanden wurde, unterscheidet sich von der neueren Form dieses Typus der Autobiographie dadurch, daß das wahrhaft Wesentliche des Lebens nicht in der Individualität und deren Entwicklungsstufen gefunden wird.

Wohl hat Augustin, dessen genialer Lebenswille sich mit den großen geistigen Mächten der Zeit auseinandergesetzt hatte, diese seine geistige Entwicklung mit überlegenem Verständnis dargestellt und die Methode des Begreifens, die Stufengliederung eines solchen Prozesses mit einer bisher unbekannten Vielseitigkeit herausgearbeitet. Wohl hat er, wie kaum ein Mensch vor ihm, den Reichtum und die Rätselhaftigkeit des Seelenlebens gesehen, die „mächtige Tiefe", die der Mensch ist, die „große, grundlose, unfaßbare Macht des Bewußtseins": „etwas unsagbar Erschauerndes, eine tiefe, grenzenlose Mannigfaltigkeit, ... mannigfaches, vielartiges, ganz unermeßliches Leben.... Da gehen die Menschen hin, zu bewundern die Höhen der Berge und die Fluten des Meeres, den breiten Strom der Flüsse und die Weite des Ozeans und die Bahnen der Gestirne, und sich selbst verlassen sie und wundern sich nicht."[2]) Der Rückgang ins Selbstbewußtsein hat ihn zuerst voll hineingeführt in die konkrete Inhaltlichkeit des Seelenlebens; er nahm diese individuellen Zustände nicht bloß subjektiv hin, sah in ihnen nicht nur Momente

1) Aug. Conf. VIII, 1, 2. (Röm. 1, 21.)
2) Aug. Conf. IV. 14, 22. X. 8, 15. 17, 26.

eines regelhaften, moralisch-religiösen Zweckstrebens, sondern er ergriff die Zustände als solche mit philosophischem Interesse: „ich ward mir selbst eine große Frage." Er unterwarf die psychischen Inhalte mitten in der vergegenwärtigenden Schilderung einer objektiven Betrachtung, die nach der Art des Geschehens, nach den Gesetzen der Verbindung und Aufeinanderfolge fragt und überall auf Probleme stößt: „. . . . was bedeutet es, daß unser Leben sich wechselweise anschwellend und abschwellend, in Entgegensetzungen und Versöhnungen bewegt? ist das seine Art, sein Maß?" Und die denkende Anschauung verband sich bei ihm mit der richtenden Stellung des Gewissens und der epideiktischen Richtung des Rhetors, um geheime Regungen, die bisher im Dunkel lagen, in lauter Sprache Gott und der Welt kundzutun. Die Wissenschaft vom Menschen hat diesen Gehalt, der der Autobiographie Augustins mit seinen andern großen Werken gemeinsam ist, aber doch vornehmlich in ihr sich ausbreitet, und diesen neuen Erfahrungsstandpunkt, der die Totalität des Seelenlebens der Erklärung zu Grunde legte, als eine Epoche in die Annalen der Psychologie eingetragen.[1]) Wohl hat Augustin endlich auch eine Ansicht der irdisch-menschlichen Lebensbeziehungen, gleichsam eine Phänomenologie der moralischen Welt, ja gelegentlich auch eingehende Sittenschilderungen und Bilder der Umwelt gegeben. Und die inhaltliche Bedeutung des Werks und seine Wirkung von Petrarca ab beruht zum großen Teil auf diesen Leistungen. Aber all dies ist ein freies Geschenk seiner überreichen Natur, die aller Gesetze, die sie sich selbst aufgelegt, spottete und immer wieder nach Fülle und Wirklichkeit verlangte. Will man die „Bekenntnisse" als eigenes Ganzes verstehen, so muß man von diesen Gesetzen ausgehen, welche die Komposition bestimmen.

Da erscheint nun nicht das psychologische und menschliche Interesse als der Einheitspunkt. Augustin selbst hat es wiederholt ausgesprochen, daß ihm nicht in dem Suchen und Forschen ein wahrer Wert gelegen sei, sondern der feste Besitz der absoluten Wahrheit und Glückseligkeit war ihm Bedingung und Erfüllung von Leben überhaupt. Wie mochte sich dieses metaphysische Bedürfnis in Einklang setzen mit der diesseitigen Realität der Innenwelt, die so reich vor ihm lag? Es war nicht nur seine Sinnlichkeit, die nach dem Haben und Halten langte und im Übersinnlichen selbst

1) Dilthey, Einl. in d. Geistesw. S. 335f.; Siebeck, zur Psychologie der Scholastik. Zeitschr. f. Philosophie, Bd. 93, S. 170ff.

nicht ahnen und schweifen, sondern genießend leben wollte. Die objektive antike Wirklichkeitsansicht, so vergeistigt sie im Neuplatonismus war, bestimmte die Form, in der er seinen Lebensdrang ans Absolute knüpfte. Die Innerlichkeit hatte sich aus der Abhängigkeit von Natur und Außenwelt gelöst: aber nicht, um bei sich selbst zu bleiben, dem mannigfachen psychischen Geschehen Stand zu halten und das Göttliche in der Fülle der Seele zu besitzen, daß sie sich frei aus dem Unendlichen gestalte, sondern um sich neu zu binden und für das eigene Erleben nicht nur einen metaphysischen Grund, sondern die eigentliche Wirklichkeit aus dem überseienden göttlichen Wesen zu holen. Als ein Mensch der alten Welt sah Augustin alle Veränderung und Vielgestaltigkeit als wesenlos an, und das wahre Leben, das er in Gott gefunden hatte, blieb ihm mit der platonischen Mystik ein Entwerden in das zeitlose Eine, das unveränderlich auch in dem Grund der Seele ruht: die Wege, es zu erreichen — nicht Geistesschau allein, sondern Willenserfahrung und die Leidenschaft der Liebe — stellten dann die alles aufrührende Relation zu dem persönlichen Gotte her.

„Du hast uns geschaffen für Dich und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir." „Hange ich Dir an ganz mit mir, nirgends wird sein Mühsal und Schmerz mir und lebend wird mein Leben sein ganz voll von Dir"[1]) — so heißt es am Anfang und so am Ende von Augustins Selbstbiographie: sie sollte diese Glückseligkeit zum Ausdruck bringen, und so wurde das Kunstwerk zugleich zu einem realen Akt des religiösen Lebens, ein Jubeln und Danken und Beten und Sündenrichten und Bekennen vor Gott. Nicht in der Erzählung seiner individuellen Erlebnisse, sondern in der Erweckung der religiösen Affekte und Gedanken liegt die wesentliche und bewußte Absicht Augustins[2]), und er selbst hat diese dauernde Wirkung seines Werkes, die er bei der Abfassung wie bei der Lektüre immer neu erfuhr, für sich bezeugt.[3]) In der Stimmung der „Konfessionen" ist eine Geteiltheit, die tiefer noch in die innere Form hinabreicht: zwischen der Anschauung der menschlichen Wirklichkeit und dem Fortdrängen in das Reich der ewigen Dinge schwebt die Darstellung: indem Augustin sich und die Leser in die Leidenschaften, die ihn durchs Leben trieben, hineinreißt und die ganze Gewalt seines realen Daseins nacherleben läßt, ein Vorgänger der großen psychologischen Romandichter, läßt

1) Aug. Conf. I, I. X, 28. 2) ib. XI, 1. 3) Aug. Retract. II, 6. 1.

er doch alles immer vor der großen Stille, in der die Affekte ins Ewige aufgehen, vor dem „Sabbat der Sabbate" versinken.

Dadurch behielt die Autobiographie zugleich den praktischen Zusammenhang mit dem Gemeindeleben, der den voraugustinischen Konfessionen eigen war. Und zwar nicht nur in der allgemeinen pädagogisch-erbaulichen Absicht: „auf daß ich und jeder, der dies liest, bedenke, aus welch großer Tiefe man zu Dir, o Gott, rufen muß, ... auf daß er nicht schlafe in Verzweiflung und sage: 'ich kann nicht', sondern erwache in der Liebe Deiner Barmherzigkeit und der Süßigkeit Deiner Gnade."[1]) Sondern Augustin spricht den realen Zweck direkt aus: „Nicht gering ist die Frucht, daß von vielen Dir Dank gesagt wird für mich und von vielen Fürbitte eingelegt wird für mich." Und als er von dem Tode seiner Mutter zu berichten hat, wendet er sich nicht nur an Gott mit dem Gebet um Vergebung ihrer Sünden, sondern auch an die Gemeinde mit der Bitte um ihre Fürbitte für seine Eltern.[2])

Die Selbständigkeit der Autobiographie als einer freien literarischen Gattung mußte durch solche Beziehungen beeinträchtigt werden. Das Interesse an der objektiven ewigen Weltordnung war für Augustin der Idee der Selbstbetrachtung gleichgeordnet: er durchsetzte nicht nur die Lebensgeschichte mit philosophischen Spekulationen, in denen sich die unergründlichen Probleme in Fragen an Gott auflösen, sondern fügte ihr als letzten, mehr als ein Viertel des Ganzen füllenden Teil[3]) rein lehrhafte Erörterungen an, die am Faden des ersten Kapitels des ersten Buches Mose verlaufen und sich nacheinander über Gott, die Dreieinigkeit, die Schöpfung der Erde verbreiten. Sie sollten als ein Stück seiner Glaubenslehre statt der Geschichte seiner Berufung und Wirksamkeit im Priesteramt eintreten, die zu erzählen ihm „die Tropfen der Zeit zu kostbar" waren. Sie sind mit Hilfe der allegorischen Interpretationsmethode auf dem Bericht der Genesis aufgebaut und sparen auch nicht mit Polemik: nur künstlich konnte die Form der Beichte dabei aufrecht erhalten werden. Es mag sein, daß Augustin dem Selbstgefühl, das sich in dem Unternehmen einer Autobiographie kundgibt, durch diese Nachhut eine besonders heilige Deckung geben wollte. Die äußere Verbindung mit der Selbstbiographie beruhte doch auf einem inneren Zusammenhang; dieser wird sichtbar, sobald die Theologie

1) Aug. Conf. II. 3, 5. X. 3, 4.
2) ib. X. 4, 5. 33, 50. 37, 62. IX, 13.
3) Conf. I XI—XIII.

in deren Darstellung auseinander und bleiben doch immer aneinander gebunden; in den Gesängen der Sehnsucht und Liebe klingt ihre vollendete Einigkeit auf. Die Form will nicht die historisch gegebene psychologische Wirklichkeit des Individualdaseins nachbilden, sondern sie will das sinnfällig machen, was in Wahrheit in der objektiven Wirklichkeit vor sich gegangen ist: diese Wirklichkeit liegt in einem metaphysischen Jenseits, aus dem die erzählte Geschichte wie ein bunt bewegtes Farbenspiel heraustritt, ohne sich davon abzulösen — und das Jenseits selbst nicht in einer weltüberlegenen Ferne, sondern ständige Gegenwart der Person Gottes, der mit seiner Liebe auch die irrende Seele umfängt und von ihrem Willen gefunden werden wird. So empfängt die Seelengeschichte, welche die ersten zehn Bücher der „Bekenntnisse" schildern und erklären, ihre einheitliche Struktur durch eine neuplatonisch-christliche monotheistische Mystik, welche die Verbindung Gottes mit der Seele zugleich als gleichmäßige Gegenwart und als geschichtlichen Prozeß erfaßt. Die innere Form ist zweistimmig, dem Verhältnis zweier Linien vergleichbar, deren eine, das Dasein Gottes symbolisierend, eben und ruhig von Unendlichkeit zu Unendlichkeit geht, während die andere in gebrochenem, schließlich aufsteigendem Verlauf das Streben und Suchen der Seele nach ihrem göttlichen Ursprung und Ziel verbildlicht: sie können beide, so nahe sie sich kommen mögen, doch nie auf natürliche Weise ineinander gehen, ehe das unergründliche Erlebnis der Vereinigung mit Gott die Überwindung der Entgegensetzung bringt.

In diese inwendige Komposition des Ganzen konnten die einzelnen Kunstmittel hineingenommen werden, um in lebendiger Beziehung miteinander das Schicksal des Individuums an der religiös-metaphysischen Weltordnung zu verfestigen. Die durchgreifende, unermüdlich durchgeführte Technik der Gebete entsteht nicht nur als Äußerung des religiösen Aktes der Beichte, sondern dient zugleich dem metaphysischen Zusammenhang, um in immer neuem Aufschwung zu Gott seine ewige Gegenwärtigkeit für die erzählte Lebensgeschichte zu erraffen. Vordeutungen dichterischer und begrifflicher Art, Symmetrien und Zusammenklänge, an den Wendepunkten der Geschichte und an ihrem Anfang und Ende, Feststellungen über die Stufen des geistigen Fortgangs nach seiner jeweiligen Ferne oder Nähe zum Ziel machen deutlich, daß Stetigkeit in die Geschichte des Individuums aus dem Gnadenüberschwang kommt.

Als das Wesentlichste aber erscheint die Art, wie Augustin das göttliche Walten nicht mehr nur in äußeren Führungen sucht, sondern es in dem inneren seelischen Geschehen selber findet, wo Gott „in wunderbaren und geheimnisvollen Weisen" wirkt.

Hier tritt der Begriff des Seelengrundes ein, den dann die mittelalterliche Mystik in der Richtung des Individualitätsgedankens entwickelt hat. Augustin spricht von dem „Ewigen in den Tiefen des Innern", dem internum aeternum.[1]) Die Bedeutung dieses Begriffs in den 'Konfessionen' ist noch durch jene antike Anschauung bestimmt, für welche das wesenhafte Ich ein Allgemeines ist. Die platonische Lehre, daß die wandellosen Gesetze unserer Vernunft ein Abglanz der ewigen intelligiblen Ideen sind, und die neuplatonische Methode, durch Zurückziehung ins Selbstbewußtsein den Realgrund in Gott von der Anschauung der Ideen aus zu erreichen, bleibt bei Augustin wirksam, sodaß er das Göttliche in der Seele als substantiale, von vorn herein in sich geschlossene Form faßt. „Alles, was sich erkennt, begreift sich, und was sich begreift, ist für sich begrenzt. Der Geist erkennt sich, also ist er für sich begrenzt; und er will nicht unbegrenzt sein, obwohl er es könnte; denn er will sich kennen, dieweil er sich liebt".[2]) Aber die geschlossene Einzelform hat durch das religiöswillentliche Verhalten einen Grund von Energie empfangen. Dieser wird nicht frei wie in der deutschen Mystik als unbegrenzte Kraft des Subjekts, aber er durchdringt die geregelte göttliche Ordnung mit einem tätigen Streben, das viel umfassender als der platonische Eros auf die Spuren Gottes in der irdisch-sinnlichen Welt führt. Alles, was ist, auch das noch an den Sinnen haftende Erkenntnis- und Glücksstreben steht zu Gott in einer aktiven Beziehung. Der dem Menschen eingeborene Lebensdrang hat Wirklichkeitsgehalt in allen seinen Äußerungen, weil er, als Leben, einen unveräußerlichen Zug zu Gott in sich enthält. Der Irrtum im Denken und das Schlechte im Wollen, das Häßliche überhaupt sind Begriffe, die nur relativ zu Gott als der Wahrheit und Allgüte einen Sinn haben: an sich formlos und also wesenlos, sind sie doch zugehörig zu der universalen Harmonie, die als das „herrlichste Gedicht gleichsam mit Antithesen geschmückt ist": „Wie ein Gemälde mit der an die rechte Stelle gesetzten schwarzen Farbe, so ist das Ganze der Welt, wenn man es zu schauen vermöchte, auch mitsamt

1) Conf. IX 10.

2) Aug. Div. Quaest 83. quaestio 15. Vgl. Leder a. a. O. S. 71.

den Sündern schön, obwohl diese für sich betrachtet durch ihre Ungestalt geschändet sind".[1]) „Wenn auch verkehrt, streben Dir, o Gott, doch alle nach, die sich von Dir entfernen und sich wider Dich erheben. Aber auch so, dieweil sie Dir doch nachstreben, zeigen sie an, daß Du der Schöpfer der ganzen Natur bist und daß es daher unmöglich ist, sich gänzlich von Dir zu scheiden."[2]) So kann Augustin seine eigenen Irrungen und Verfehlungen, während er sie als sündigen Ausgang in die Wege der Ungleichheit und Kreatürlichkeit verurteilt, doch immer zugleich als Äußerungen eines wesenhaften Strebens begreifen, das seine Erfüllung finden wird; Gott ist nicht nur als Ziel, sondern als ständiges Agens gegenwärtig, als gegenüberstehende Person, zu der sich die Seele im Gespräch und Gebet emporringt, und zugleich als ein Innerstes, das auf verborgene Weise erweckt wird.

Dieses Verhältnis und nicht der Gegensatz des Sünders zu dem Herrgott ist, trotz aller Psalmstellen, der Sinn der Antithetik, die den ganzen Stil durchsetzt, wo sie nicht bloße Rhetorengewohnheit ist. Die Seelengeschichte ist kein eigentlicher Entwicklungsprozeß, sondern ein stetes Versuchen, an das Ewige, das doch immer gegenwärtig ist, heranzudringen. Durch die Schilderung der gefühlsmäßigen Reaktion, der Unbefriedigung bei den weltlichen Leidenschaften, der Empfindung von etwas, das so verborgen in der Seele spielt, wird dieses innere Geschehen selbst dargestellt und nicht durch bloße Interpretation angegeben. „Ich ging nach Liebe aus, liebend zu lieben ...; denn es war in mir ein Hunger nach der innern Speise, nach Dir selbst, mein Gott, und dieser Hunger war's doch nicht, sondern ohne Verlangen nach unvergänglicher Speise war ich." Die Seele „versucht sich emporzurichten", und wie ihr Suchen draußen verkehrt ist, wird sie nur „schwerer geschlagen und zurückgestoßen" von Gott, auf daß sie „den Tod koste"; sie „hungert und dürstet nach der unveränderlichen Wahrheit" und „ißt Phantasmen", weil sie sie für die Wahrheit hält, „doch nicht gierig", weil sie nicht schmecken wie die Wahrheit. „Fern ist einem Sünder das Heil, und dennoch mählich nahte und nahte ich ihm ... Und siehe, innen warst Du, und ich war draußen und da suchte ich Dich ... Ich wandte mich zur Natur der Seele, es drängte sich in meine Augen die Gewalt des Wahren und ich wandte ab den erzitternden Sinn." Zuhöchst, in der mysti-

1) Aug. de civ. Dei XI 18. 23. Über Augustins Ästhetik vgl. A. Riegl a. a. O. S. 211 ff. 2) Aug. Conf. II, 14.

schen Ekstase, gelangt die Seele in dem Augenblick zagenden Schauens zu dem, was ist: „als hörte ich Deine Stimme aus der Höhe: 'Ich bin die Speise der Starken; wachse, und Du wirst mich genießen. Und nicht Du wirst mich in Dich wandeln, wie die Speise Deines Fleisches, sondern Du wirst gewandelt werden in mich!'"[1]) Bis dann mit der Bekehrung das wesenhafte Leben unverlierbar gewonnen wird und nun in seiner typischen Form beschrieben werden kann.

Schließlich greift diese Struktur auch über in die pragmatische Erklärung der geistigen Entwicklung. Denn der Stufengang, der hier in Erweiterung der hellenistischen Technik aufgezeigt wird, erhält nur teilweise seine Begründung aus der Natur des Menschen oder dem Zusammenhang der Probleme, die ihn beschäftigen. In der Regel werden die für den zielsichern Fortgang nötigen Stufen in den Plan der göttlichen Vorsehung hineinverlegt und von diesem aus abgeleitet: das geistige Ringen wird jeweils bis zur höchsten Spannung geschildert, aber die Auflösung nicht von da aus in stetiger Weiterführung gegeben, sondern als göttliche Gnadenwirkung psychologisch unvermittelt hingestellt, gleichsam in einer immerwährenden Schöpfung.[2]) Die Durchdringung des Nacherlebens seiner Schicksale mit dem gegenwärtigen Leben der Gebete gibt dabei die Vermittlung und ermöglicht dem überlegenen Bewußtsein, sich nicht direkt abrechnend in besondern Abschnitten einzusetzen, wie dies die Technik der pragmatischen Romane und Biographien des 18. Jahrhunderts war, sondern seine eigenen Erklärungen als reale Verursachungen in Gott abzulesen.

So ist eine große autobiographische Form hier zuerst original aus der Weltansicht geschaffen. Soviel Rhetorik in dem Kunstwerk ist, seine Seele ist unrhetorisch. Und das zeigt sich nun mit einem neuen Zuge in dem Aufbau dieser zehn Bücher. Was der rhetorisierten antiken Literatur so fern liegt: den Stil dem Stoff anzupassen, das gehört hier zum Wesen der Komposition. Die Grundform modifiziert sich nach den Hauptteilen, in die die Lebensgeschichte durch den Inhalt und dessen Auffassung gegliedert ist. Es sind drei solche Hauptteile. Der erste handelt von Kindheit und Jugend als einer wachsenden Verstrickung durch die Welt (Buch I—IV); der zweite führt der Bekehrung entgegen, gipfelt in ihr und schließt

1) ib. III, 20. 10. 11. IV, 26. 24. VII, 23 u. a.
2) Vgl. besonders Conf. VII 8, 12.

mit ihren Folgen (V—IX); der dritte endlich (X) schildert das gegenwärtige religiöse Leben des Autors.

Diese Teile zu sondern und unter sich zu verbinden — die äußern Bucheinschnitte sind für einen Schriftsteller wie Augustin nur untergeordnete Mittel —, dazu dient zunächst die Kunstform des Parallelismus, musikalisch für das Ganze durchgeführt. Die „Bekenntnisse" beginnen mit einem großen Gebet, in welchem dieses vielartige Stilmittel zu seinen anderen Funktionen noch eine neue erhält: es sind Variationen über das Thema des ganzen Werkes: „Welches ist der Ort in mir, wo Du hineinkommst in mich, mein Gott, Du Verborgenster und Gegenwärtigster?" Die unbegrenzte ahnungsvolle Sehnsucht nach dem höchsten Gut und Frieden wird hier in einer für die Seelengeschichten der Folgezeit vorbildlichen Weise an den Anfang gestellt; in dieses Gefühl ist die Reflexion verwoben, die das Suchen der Seele auf das Erkenntnisproblem[1]) zurückbringt, wie auf dem Wege zu Gott der Glaube dem Wissen voraneilt, wo er doch selbst als Vorstufe der vollen Erkenntnis einen Begriffstrieb und Begriffsanfang zur Voraussetzung hat. Und wie hier wiederholt hindurchklingt der Ruf des Psalmisten: „Sage meiner Seele: Dein Heil bin ich", so tönt dasselbe Wort nach der Darstellung der Bekehrung jubelnd wieder, und das abschließende Buch nimmt dann das Thema auf: „Wo habe ich Dich gefunden, mein Gott, daß ich Dich erfuhr?" Parallel wird der zweite Teil durch ein Gebet eingeleitet, in dem das Kommende vorausgenommen und in die Sphäre des Typischen erhoben wird: „Es mögen nur dahingehen und fliehen vor Dir die ruhelosen Sünder... Und wo findest Du sie nicht? Du allein bist gegenwärtig auch denen, die ferne sind von Dir... So mögen sie bekehrt werden und Dich suchen... Und siehe da, Du bist in ihrem Herzen, im Herzen derer, die Dir bekennen und sich vor Dir nieder in Dich hineinwerfen und an Deiner Brust weinen nach ihren mühseligen Wegen... und sie frohlocken unter Tränen; denn Du, Herr, der sie geschaffen, schaffst sie wieder neu und gibst Trost." Und innerhalb dieses Teils ist wieder die eigentliche Darstellung der Bekehrung als etwas Neues, Selbständiges durch solche vor- und nach- und zusammenklingenden Gebete im Dank- und Jubelchor umrahmt.[2])

Die beiden ersten Teile fügen sich enger aneinander zu einer in sich geschlossenen Komposition. Ihr Gegenstand ist der ein-

1) Es ist die Frage der Skeptiker: cf. Sextus Pyrrh. hyp. III 174.

2) Aug. Conf. VII. 27. VIII, 1. IX, 1.

malige, in der Zeitfolge zu erzählende Vorgang, in welchem Augustin das neue Leben gewann, während der Schlußteil eine dauernde Seelenverfassung beschreiben will. Entsprechend der subjektiven Stellung des Autors zu seinem Objekt setzt sich diese Seelengeschichte nicht aus breiten, als Totalität gesehenen Lagen zusammen, und anderseits ist die Natur Augustins zu reich, um alles in ein gleichmäßiges Gefühl hineinzunehmen. So geht er von den verschiedenen Lebensmomenten aus, die er in allgemeinen Beschreibungen oder Szenen vergegenwärtigt, um sie leidenschaftlich moralisch zu beurteilen oder psychologisch zu erklären, zu analysieren oder seine Innerlichkeit direkt an ihnen zu zeigen, indem er seine Gefühle ausschüttet, sich asketisch zergrübelt, sich in Spekulationen über die Lebensprobleme verliert, oder unter Appellation an die Gemütserfahrung des Lesers auf die allgemein-menschliche Bedeutung eines Affekts hinweist. Diese Expansionen empfangen alle ihre Einheit aus seiner Individualität. Sie sind mittels Kontrast oder korrespondierender Anknüpfung verbunden und geben der Erzählung eine schriftstellerische Beweglichkeit, die zuweilen dahin führt, daß der tatsächliche Zusammenhang der Geschehnisse zu Gunsten einer solchen rhetorischen Überleitung geopfert wird.[1])

Innerhalb der angegebenen festen Struktur tritt in diesen ersten Teilen die Technik der Vordeutungen besonders zutage; sie dient dazu, die Disposition zum Christentum von der Geburt an fortdauernd sichtbar zu machen. Neben dem eigenen vergeblichen Sichbesinnen Augustins und den Warnungen seitens anderer Personen erscheint hier vor allem die Gestalt seiner Mutter Monnica. In ihr hat der asketische Bischof mit menschlich-künstlerischem Sinn die Gegenwart und das Anwachsen seiner christlichen Religiosität verkörpert. Mit ihren Tränen und Gebeten und ihrer einzigen Sorge um das Seelenheil des Sohnes geht sie wie ein Schutzgeist durch seine Geschichte; ihre zukunftsfrohen Visionen halten, an markante Stellen gerückt, den Sündenschilderungen die Wage. Durch die Art, wie ihre kirchlich-katholische Frömmigkeit betont und mit den äußeren göttlichen Führungen verkettet wird, will sich die religiöse Welt schon zu dem magischen Gnadenzusammenhang vergröbern, der dann in der mittelalterlichen Selbstbiographie in Anknüpfung an dieses Moment der „Konfessionen" sich dicht ablagern konnte. Aber die Innerlichkeit des Augustinischen Strebens wirkt

1) Vgl. z. B. Conf. IV, 12 mit Contra Acad. II, 3.

auf das Bild der guten Mutter idealisierend zurück; während sie zunächst noch mit kleinmenschlichen Schwächen und dem „Erbteil Evas" vorgeführt wird, scheint ihre Gestalt zu wachsen, je näher der Sohn ihrer Lebenssphäre kommt; Ambrosius selbst ist voll von ihrem Lob und wünscht seinem Hörer Glück zu einer solchen Mutter. Als die Bekehrung vollendet ist, klingt die Darstellung in ihren Jubel über die Erfüllung ihrer Heilsvision aus, die in einem der ersten Bücher erzählt war, und vollends in der Todesnähe ist alles Irdische wie eine Hülle von ihr gefallen, und Mutter und Sohn schwingen sich vereint in mystischer Schauung zu Gott empor, zum Vorgefühl jenseitiger Seligkeit.

Aber nicht eine Idee der Entwicklung, sondern der typische Gegensatz von Weltverstrickung und Erhebung zum wahren Leben bestimmt nun die Art, wie in diesen neun Büchern der Lebensgeschichte die Teile unterschieden und zusammengefaßt sind. Die volle Hälfte der Autobiographie behandelt eine Epoche von nur vier Jahren: die Zeit, in die die Bekehrung fiel; die ganze Jugendgeschichte bis zum 28. Jahre Augustins ist als ein erster kürzerer Teil zusammengeschlossen. Dieser erste Abschnitt enthält die religiöse Grundlegung der Geschichte. Es handelt sich um die friedlosen Leidenschaften, von den sündigen Trieben des Säuglings an weiter über die Knabenstreiche zu der Sinnenlust, der Kunst- und Theaterfreude und dem geistig-geselligen Treiben des Jünglings: zwischendurch leuchtet in weiter Ferne das selige Ende auf.

Alle Gaben der Natur, auch die Mutter, auch die Nahrung des Säuglings, werden aus dem Überfluß der Gnade abgeleitet. Es ist die Art einer pragmatischen Biographie, die Lebensgeschichte möglichst weit zurück, bis zur Zeugung zu verfolgen; aber hier geht nun die Erklärung nicht von der natürlichen Abstammung, sondern von dem metaphysischen Dunkel aus, das die Entstehung der Seele umgibt; so kann die Erzählung sich aus dem einführenden Gebet ohne Bruch, gleichsam herniedersteigend, ablösen. Erst gegen Ende der ganzen Geschichte, im 9. Buch, in der Grab- und Lobrede auf die Mutter, hat Augustin mit der Realistik, über die der Rhetor und der Prediger verfügte, der hier auch erziehlich wirken wollte, ein Bild von dem heimatlichen Milieu entworfen, aus dem er hervorgegangen war; eine Schilderung dieses engen kulturfernen Dorflebens, in der die groben Züge nicht verwischt sind, ehelicher Unfriede und Untreue und Schlägereien, deren Spuren die Frauen

auf ihrem Gesicht tragen, böse Zungen und Trunksucht und Augustins Vater als einer der Unbändigsten; aber alles ist moralisiert durch Monnicas ideale Geduldsamkeit und Beschwichtigungskunst, ein Musterbild aller frommen häuslichen Tugenden. Das kommt als eine gelegentliche Ergänzung in die Selbstbiographie, der es allein um Gott und die Seele geht. Das Leben fängt nicht mit Vater und Mutter, sondern mit Gott und Sünde an. Aber bei aller Betonung der Sündenschuld stellt Augustin doch auch sogleich das mystische Element fest, das sich im Fortgang entfalten sollte. So schließt das Buch der ersten Kindheit: „Aber trotz allem, ich war auch damals, ich lebte, ich fühlte, und meine Unversehrtheit, die die Spur der so geheimnisvollen Einheit ist, aus der ich hervorgegangen, lag mir am Herzen ... Nur darin sündigte ich, daß ich nicht in Gott, sondern in seinen Kreaturen, in mir und den andern, Freude, Erhabenheiten und Wahrheit suchte, und so versank ich in Schmerz, Verwirrung, Irrtum.“[1])

In dieser Gottesferne quält und lockt ihn das typische Schauspiel der menschlichen Irrsale in der natürlich-sittlichen Welt. Der asketische Bischof hält sich auf der Höhe des Menschenbeobachters und Lebensschriftstellers, der aus seinen individuellen Schicksalen einen Sittenroman hätte gestalten können. Er gibt dauernd wertvolle Analysen der Seele des Kindes, der triebhaften Regungen und des Vorgangs, in dem die Muttersprache erlernt wird, er bewegt sich in Reflexionen über die Abhängigkeit des nicht in Gott ruhenden Menschen von den gesellschaftlichen Bindungen und Meinungen, oder in Anklagen der herrschenden formalen Bildung, die er bald ironisch, bald mit dem Pathos des Sittenrichters vorträgt; er zergliedert den ästhetischen Eindruck in Fortführung des Aristoteles, spekuliert über die irdischen Güter, über den Reiz des Lebens überhaupt und die „Hauptformen“ der Sünde: das findet seinen Höhepunkt in einer großen Bußpredigt. So läßt er das vergängliche Menschendasein anschauen, indem er die eigenen Regungen in die Antriebe der allgemeinen Menschennatur zurückverfolgt, und bringt eine bunte massige Füllung in den aus Gebet und Sündenbekenntnis gewirkten Rahmen der Erzählung. Lebensverhältnisse, zumal die Freundschaft, beschreibt er mit feingeistigem Interesse, untersucht sie auf ihre psychologische Grundlage in der Sympathie, oder schildert direkt die Gefühle, mit denen er sich einem Freunde hingab,

1) Aug. Conf. I, 31; vgl. dazu X, 33.

und da er sich solchen Empfindungen nunmehr verschlossen hat, wird seine Rhetorik auch wohl einmal zu gesuchter Emphase, was er dann später selbst als „leichte Deklamation und nicht ernste Beichte“[1]) verurteilt hat. Aber die andern Personen als solche würdigt er weder hier noch weiterhin, bis auf die besonders bedingten Ausnahmen der Mutter und des Alypius, einer selbständigen Behandlung; denn er will keine Gestaltung und Erweiterung des eigenen Selbst aus der Einwirkung anderer Menschen kommen sehen, sondern alles geht auf in Gott: „Niemand soll es seinem eigenen Vermögen zuschreiben, wenn durch sein Wort ein anderer gebessert wird, auch wenn dieser Erfolg sein bestimmter Wille war.“[2]) Ein Freund, dem Augustin unmittelbar nach der Bekehrung gesagt hatte, daß er ihm Kraft und Sinn und Antrieb für alles Höchste verdanke, findet überhaupt kaum eine Erwähnung[3]) — „die Freundschaft mit dieser Welt ist Ehebruch mit Gott.“[4]) Nur ein Weiser unter den Manichäern, ein berühmter Bischof, an dem sich als an einem bloßen Schöngeist das Scheinwesen dieser mächtigen Geheimlehre gut ironisieren ließ, wird mit einer eingehenden Charakteristik bedacht; und Augustin geht dabei nicht auf das Religiöse, sondern hält sich an den Literaten und Lehrer und hat allen Spott dafür, wie sich die Unwissenheit hinter einer Redegewandtheit verbirgt, die durch Lektüre „mehrerer Ciceronischer Reden, sehr weniger Bücher von Seneca, einiger Werke der Dichter und hübsch geschriebener Bücher der manichäischen Sekte“ einen höheren Anflug erhielt. Aber der Humor darf sich nicht frei regen; gleich fährt das schwere Geschütz auf: Tod und Teufel legen ihre Schlingen in solcher verführerischen Beredsamkeit. Auch die sinnliche Liebe, die durch das ganze Werk hin im Mittelpunkt der Verdammnis steht, wird nur im allgemeinen, ohne Nennung der Frauen, aber mit der Eindringlichkeit der asketischen Phantasie vorgebracht, so daß sich die Leidenschaft gleichsam nackt zur Schau stellt. In den „Soliloquien“ hatte Augustin sich anders gefragt: „Ergötzt Dich nicht zuweilen der Gedanke an eine schöne, züchtige, willige, gebildete Frau, die Du leicht weiterbilden könntest und die Dir eine Mitgift brächte, um Dir nicht beschwerlich zu fallen?“[5])

Unter die Kategorie „Verführen und Verführtwerden“ wird in diesem Teile auch das geistige Streben gestellt, unter Verkürzung

1) Aug. Retract. II, 6. 2) Aug. Conf. IX, 18.
3) Es ist Romanianus. Siehe Aug. Contra Acad. II, 3. 4.
4) Aug. Conf. I, 21. 5) Aug. Soliloq. I, 17; cf. 25.

der 13 Jahre des ersten jugendlichen Erkenntnisdranges. Die Einwirkung von Ciceros philosophisch-religiöser Mahnschrift, die in eine entwicklungsgeschichtliche Auffassung als epochebildend eintreten müßte, wie es auch in Augustins ersten Selbstdarstellungen geschah, wird hier wohl in ihrer Bedeutung als innerlich umwendend und abkehrend von den „weltlichen Nichtigkeiten" gekennzeichnet, aber sie taucht nur episodisch auf, um schnell in „jenem tiefen, grundlosen Schlamm und den Finsternissen des Irrtums" zu versinken, ausgestattet mit dem Apostelwort von der Philosophie als der losen Verführung nach der Menschen Lehre und der Welt Satzung und nicht nach Christo. In der durchgreifenden Auffassung des Wahrheitsuchens als eines auch in verkehrter Richtung doch wesenhaften Dranges, liegt hier der Ton auf den Verfehlungen. So urteilt Augustin über seine Studien und ersten ästhetisch-wissenschaftlichen Versuche ab, gibt seine damaligen Anschauungen wesentlich durch Entgegenstellung seiner jetzigen Einsichten und fügt bei der Darlegung der manichäischen Lehren eine durch die theologischen Kämpfe, die er jetzt als Bischof führt, verbitterte Polemik gegen die „hoffärtig Delirierenden" hinzu. Was sich in ihm schon in dieser Jugendzeit an Zweifeln und vorbereitenden Gedanken regte, wie er seit den letzten neun Jahren gegen die sensualistische Weltansicht anstrebte, das läßt er erst am Beginn des zweiten Teils, der die Auflösung bringen sollte, hervortreten, mit einer auch von Goethe, aber in organischer Weise verwendeten Technik.

Dieser zweite Teil zeigt, schon gemäß der ungleich breiteren Behandlung, eine andere Komposition. Mit der dramatischen Kraft, welche eine starke Leidenschaft gibt, und mit einem einzigartigen Sichdurchdringen von subjektiver Auffassung und objektiver Entwicklung führt Augustin das allseitige innere Geschehen in fortdrängender Spannung zur Vollendung empor. Er häuft jetzt die Vordeutungen, auch die äußeren göttlichen Führungen treten nunmehr, wo die Veränderung des Schauplatzes, der Übergang nach Rom, nach Mailand, zu Ambrosius wesentlich wird, kompakt hervor, er verstärkt die musikalischen Einlagen — aber das sind nur Ausstrahlungen der Energie, die aus dem nahen Ziel in die Geschichte selber hineingegeben ist. Die Antithese des göttlichen Drängens und menschlichen Abirrens dient jetzt dazu, gerade an den tiefsten Punkten, wo der Held viel weiter als in der Jugend von Gott entfernt zu sein scheint, das Vorgefühl zu erzeugen, daß

es mit allem menschlichen Streben nicht getan ist, daß die Entscheidung durch ein andersartiges Erlebnis kommen wird. So kann Augustin etwa seine epikuräischen Ideen, in denen er sich nur durch die Todesfurcht im absoluten Sinnengenuß und dessen Bewertung als eines Zwecks des Lebens behindert findet, an die sichtbare Stelle eines Buch-Endes rücken, ohne daß dadurch die Empfindung von dem sicheren Fortgang gestört würde. Es herrscht nicht mehr das Sündenspüren, sondern, so streng auch Augustin sich richtet und alles, was vor der Bekehrung liegt, als absolute Verfehlung auffaßt: er hat an der zweistimmigen Form ein Mittel, Himmel und Hölle zu vereinen und gerade den subjektiven Tiefstand mit dem immer sichtbareren Näherkommen Gottes zu durchleuchten.

Zunächst verbleibt die Darstellung noch bei der intellektuellen Entwicklung. Diese wird mit pragmatischer Technik durch Querschnitte gegeben, in denen die verschiedenen Lagen in geringer Zahl auf die für den weiteren Verlauf wesentlichen Momente zurückgebracht werden. Dabei ist es ihm weniger um Vergegenwärtigung der einzelnen Stadien in ihrer eigenen Färbung zu tun, als darum, den Zusammenhang der Probleme und der Irrtümer festzustellen, die nun nach und nach sich lösen und fallen sollen: die philosophische Skepsis, die irrige Vorstellung vom katholischen Glauben und den heiligen Schriften, der astrologische Wahn, die Unerklärbarkeit des Bösen und „als wichtigste und fast einzige Quelle all seiner Irrtümer" das Unvermögen zu spiritualistischem Denken, zur Befreiung der Phantasie vom sinnlichen Sehen. Der geistige Prozeß soll sich glatt und im einzelnen durchsichtig abwickeln, während die eigentliche wirkende Kraft, die im Jenseits liegt, als etwas Unergründliches dahinter steht. So schildert er selbst bei Ambrosius nicht sowohl den mächtigen Eindruck einer großen Persönlichkeit, wie einst Gregor seinem Origenes gedankt hatte,[1]) sondern hebt an dem Kirchenlehrer nur einzelne Momente heraus wie seine Kunst der Bibelexegese oder seine Glaubenslehre, die ihm selber den Weg zur rechten Erkenntnis frei machten. Tiefer zeigt sich das Zurücktreten des freien philosophischen Interesses darin, daß die grundlegende Überwindung der Skepsis hier nicht an das Erlebnis der Selbstgewißheit des Glaubens geknüpft wird, sondern daß dieser Glaube gleichsam von außen,

1) Vgl. oben S. 299f.

aus der Macht der Autorität abgeleitet wird, während das innere Geschehen dem göttlichen Wirken anheimgegeben bleibt: „Allmählich hast Du, o Gott, mit milder und barmherziger Hand mein Herz umfühlend und zurechtbringend, durch die Erwägung, wie unendlich vieles ich geglaubt, ohne es gesehen oder seinem Verlauf beigewohnt zu haben, ... mich überzeugt, daß nicht diejenigen, welche an Deine heiligen Schriften glauben, die Du mit so großer Autorität unter fast allen Völkern gegründet hast, sondern vielmehr die Ungläubigen zu beschuldigen seien."[1]) Und eine Grenze in der Beurteilung seiner inneren Erfahrungen wird sichtbar, wie er hier die Gründe zusammenstellt, die in ihm die Einsicht in die Notwendigkeit des Glaubens an die katholische Lehre erwirken mochten, und dabei Überzeugungen von ganz verschiedener Provenienz, den Glauben an historische oder geographische Überlieferungen, an die eigene Herkunft von bestimmten Eltern und ähnliches, als gleichartig mit der religiösen Überzeugung zusammennimmt.

Das neue Leben kommt erst zum Recht, als die Geschichte sich zu den Kämpfen des Willens wendet. In der Jugendgeschichte hatte er, der ganzen Anlage nach, nicht sehen lassen, daß auch damals schon sein wesentliches Streben nicht nur auf Erkenntnis, sondern auf wahre Lebensgestaltung gerichtet war. Jetzt, wo die Erlösung kommen soll, rückt der Schwerpunkt hinüber in das Gebiet, auf welchem die Entscheidung fallen wird, und wieder wirkt die kunstvolle Gestaltung dahin, daß der Leser dauernd in dem Gefühl erhalten wird, daß erst hinter dem Gewinn einer sicheren metaphysischen Überzeugung das große Ereignis liegt. So werden die Stufen nunmehr zweigliedrig, indem zu den intellektuellen Querschnitten die Vergegenwärtigung des vollen Lebensgefühls hinzukommt. Da greift eine neue, dramatische Form ein: wirksame Szenen, wie die Begegnung des weltbefangenen Rhetors mit dem glücklicheren Bettler, der auch sein sinnliches Tagesdasein führt; dann die Einführung des Alypius,[2]) des jüngeren Freundes und Schülers, der mit seinem milden, sanft hingebenden Wesen als Kontrastfigur auftritt und zugleich dazu dient, die dem moralischen Idealismus eigene Beziehung von Person zu Person, dem Verkehr mit Gott respondierend, abzuwandeln. Vor allem aber häufen sich die Selbst-

1) Aug. Conf. VI c. 5.

2) Die ausführliche Lebensgeschichte, welche Alypius erhält, ist durch jenen Brief des Paulinus von Nola und Augustins Versprechen (vgl. oben S. 371) bedingt.

gespräche, in denen der Wille in seinem Schwanken zwischen Welt und Gott sich darstellt; der ganze Lebensgang wird im Monolog überschaut, und im anschließenden Gebet geht dann die künftige Lösung auf, die nur durch die Gnade erreichbar ist. Diese Schilderungen des „Elends" werden von der gedankenmäßigen Besinnung aufgenommen, aber nicht wie bei Gregor mit sentimentalischer Vertiefung in die Kontraste der Menschennatur, sondern der Psychologe deckt die fruchtbaren Keime auf, die aus der inneren Gärung erwachsen, und zeigt die Widerstände, die noch im Wege sind.

„Das erhob mich in die Nähe Deines Lichtes, daß ich so sicher wußte, ich habe einen Willen, wie daß ich lebte. Daher war mir das ganz gewiß: mochte ich etwas wollen oder nicht wollen, ich und kein anderer war es, der wollte oder nicht wollte, und immer mehr ward ich inne, daß da die Ursache der Sünde liegen müsse."[1]) So sammelt sich die Darstellung des intellektuellen Status in der Frage nach dem Bösen und dem bösen Willen. Die Gebetsform kann die einzelnen Entwicklungsmomente verbinden und ineinanderfließen lassen: das höchste geistige Streben bringt die größte Nähe Gottes. „Und gegenwärtig war Dein Ohr und ich wußte es nicht. Und während ich im stillen mit aller Kraft suchte, war meine stille Zerknirschung ein lauter Ruf zu Deiner Barmherzigkeit... Und mit inneren Stacheln triebst Du mich, daß ich keine Ruhe fände, bis Du mir durch innere Schauung gewiß wärest." So scheint mit der neuplatonischen Mystik, deren Einwirkung jetzt zu schildern war, der Höhepunkt gegeben. Aber nun legt Augustin von seiner gegenwärtigen Erfahrung aus in diese mystische Erhebung die gefährlichste Spannung hinein, indem er den Abgrund, der den Platonismus vom Christentum trennt, davor und danach aufgähnen läßt, immer doch im Gebet die überschwebende Sicherheit herstellend. Was ihm in jenen früheren Selbstdarstellungen als Vollendung galt, wird nunmehr in den Sündenstand zurückgeschoben. Zunächst schwächt Augustin schon die theoretische Darlegung dieser reingeistigen Religiosität ab, indem er sie mit dem Gegensatz der christlichen Demut durchsetzt, und er preist die göttliche Vorsehung, die ihm durch die Führung erst zu den „platonischen Büchern" und dann zur Bibel die schwere Einsicht in das Unterscheidende der christlichen Erfahrung ermöglicht habe. Nach dieser Verwahrung erst greift er voll hinein, um die tatsächliche Einwirkung vorzu-

1) Conf. VII, c. 3.

führen; kunstmäßig[1]) drängt er alles in einen Moment des Erlebens zusammen, indem er sich in der ekstatischen Schauung schildert: „Und ich trat ein in mein Innerstes unter Deiner Führung .., trat ein und schaute mit dem Auge meiner Seele über meinem Geist ein unveränderliches Licht, nicht dieses gewöhnliche, jedwedem Fleisch sichtbare, sondern anders, ganz anders ... Wer die Wahrheit kennt, kennt es, und wer es kennt, kennt das Ewige ..., und eher mochte ich zweifeln, daß ich lebte, als daß die Wahrheit existiere. Das allein existiert wirklich, was unveränderlich verharrt. Mein Gut aber ist es, Gott anzuhangen."[2]) Aus diesem „Augenblick zagenden Schauens" läßt er die Erledigung aller metaphysischen Probleme, die ihn noch quälten, hervorgehen; aber er schafft sich dadurch nur freien Raum, um nun den ganzen Blick in sein ruheloses Herz zu geben, dem Gott zu sicherem Besitz sich weigert. Die Kontraste klirren; in dem Wissensbesitz selber lauert die furchtbarste Gefahr: der Vernunftstolz, der das fast fertige Werk seiner Seele zu zerstören droht. Aber wiederum vertieft er sich nicht in den Konflikt, um ihn noch einmal zu durchleben, sondern löst ihn sogleich in der positiven Gewißheit seines Glaubens auf. Die Beichte wird zur Predigt; Augustin schildert sein erstes Paulusstudium, und indem er Vergangenheit und Gegenwart im Gebet verwechselt, setzt er die Bedeutung von Demut und Gnade und Christi Leben auseinander, um so der nun anhebenden Bekehrungsgeschichte den Boden zu bereiten.

Alle Mittel, über die Augustins Kunst verfügte, vereinigen sich, um das ständig geahnte Erlebnis, als es nun Gegenwart wird, aus der seelischen Bewegung zu entwickeln und zugleich darüber emporzurücken. Das musikalische Formelement selbst wird jetzt dramatisch. Erst ein voller Vorklang: Freude, Freude!, dann ein Crescendo, das sich in paralleler, mächtigerer Bewegung wiederholt und den ringenden Willen in steter Steigerung hinaufgeleitet in die Sphäre, wo die herabwallende Gnade ihn erreicht, daß das Herz im Jubel der Erlösung aufbrechen kann. Ehe Augustin seine eigene

---

1) Daß Augustin damals noch nicht zur Schauung gelangt ist, wird aus den früheren Selbstdarstellungen, bes. den Soliloquien, wahrscheinlich.

2) Conf. X, c. 10 u. 11. Zur Interpretation der Psalmstelle vgl. De diversis quaest. (A°. 388—95) qu. 54: „Wer Gott erkennt, ist mit ihm verbunden (junctus)... Gott ist die substantiale Wahrheit, und da die Seele, wenn sie die Wahrheit erkennt, mit ihr verbunden ist und darin das Gut der Seele besteht, so folgt, daß man in diesem Sinne das Psalmwort zu verstehen hat: mihi adhaerere Deo bonum est."

Erfahrung vergegenwärtigt, erzählt er von der merkwürdigen Bekehrung anderer in einer Reihe von Geschichten, die immer eindringlicher, auch örtlich näher, unentrinnbar vor seine Seele treten und das Wunder der Willensverwandlung sinnlich greifbar vor ihn hinstellen; so erwächst alles aus dem Leben selbst und nicht aus der Spekulation, die abgeschlossen zurückliegt, und das Leitmotiv vom Anfang kann neu hindurchdringen: „O Herr, auf welche Weise hast Du Dich hineinbegeben in jenes Menschen Herz? ... Plötzlich wurde er erfüllt von heiliger Liebe und Zorn gegen sich und Scham .., in innerem Tumult durch das Kreißen des neuen Lebens ward er im Innern verwandelt und sein Gemüt löste sich ab von der Welt."[1]) Nun schildert er den Eindruck dieser Geschichten, wieder zweimal ansteigend in parallelem Zuge, und mit der rhetorischen Technik[2]) des Seelengemäldes, die er als Dichter beherrscht, führt er unmittelbar in die Bewegung der Affekte hinein. Der ruhig überlegene psychologische Verstand hebt die einzelnen Momente in dem Verlauf der Gemütsbewegung heraus und ergründet das „Geheimnis" des unzulänglichen Willens, es zu Sentenzen prägend: „Gib mir Keuschheit und Enthaltsamkeit!" — „stark sei der Wille und aufrichtig!" — „wirf Dich hinein in Gott, fürchte Dich nicht, er wird sich Dir nicht entziehen, sodaß Du zu Falle kämest": darum geht die Entscheidung. Gleichnisse kommen hier in ungewohnter Fülle; die Paulinischen Worte von der Sünde und dem widerstreitenden Gelüste von Fleisch und Geist dienen zur Erklärung des ewig menschlichen Kampfs; die gleichstrebende Nähe des Alypius gibt das Maß für die individuelle Mächtigkeit, mit der sich der typische Vorgang in Augustin vollzieht.

Die Ausdrucksbewegungen müssen eintreten, wo die Begriffe nicht mehr genügen, um den Aufruhr des ganzen Menschen in Demut und Sündenschmerz sinnlich genug darzustellen: die psychologische Entwicklung, die mit so zäher Steigerung bis an die Grenze der Entschließung geführt war, versinkt nun in den Tiefen, wo der Mensch verzichtet, sich zu begreifen, sein Ich bewußt in die Hand zu nehmen, und sich an das Übermächtige hingibt, das seinen notwendigen Lauf zum Guten nehmen wird — in der großen dramatischen Gartenszene ereignet sich das Wunder, der unmittelbare „göttliche Befehl" aus den nahen Kinderstimmen — 'Nimm, lies! Nimm, lies!' — und das Schriftorakel. Mit einem Ruck ist die

1) Conf. VIII, 2, 4. 6, 15.

2) Auch Prodikos' Herakles am Scheidewege kommt wieder: ib. 27.

volle Ruhe des entschlossenen Willens hergestellt: die Paulinische Bekehrung in einer modernen, aufgeklärteren Fassung. Und dankbar selig sprechen die Antithesen des Gebets das Geheimnis als Erlebnis aus: „Was war nicht böse an meinem Tun oder Reden oder Wollen? Du aber, o Herr, bist gut und barmherzig, und die Tiefe meines Todes in Sorge schauend, schöpftest Du bis auf den Grund meines Herzens den Abgrund der Verderbnis aus. Und das war: ganz meinen Willen verneinen und Deinen Willen wollen. Aber wo in so späten Jahren und aus welcher letzten tiefen Verborgenheit ward in einem Moment mein freier Wille hervorgerufen, daß ich den Nacken unter Dein sanftes Joch beugte und die Schultern unter Deine leichte Last, Jesus Christus, mein Helfer und Versöhner? Wie wonnig ward es mir plötzlich, von den Wonnen der Nichtigkeiten frei zu sein; die zu verlieren ich gefürchtet, war ich preiszugeben froh, denn Du warfest sie heraus aus mir, Du wahre und höchste Wonne, und tratest herein statt ihrer, süßer denn alle Lust, doch nicht in Fleisch und Blut, heller denn alles Licht, doch verborgener als alles Geheimnis . . ."[1])

Nach dieser inneren Revolution gab es keine Steigerung mehr: was noch kommen konnte, ist Erfüllung. Augustin hat auch hier wieder stark konzentriert. Der Ausgang seiner Geschichte, der an Tatsachen nur noch das Aufgeben des weltlichen Berufs, den Empfang der Taufe und die Heimkehr bringt, legt in dieses eine Jahr die spätere Entwicklung, die den neuplatonischen Christen allmählich immer tiefer in das Paulinische Christentum und zugleich in die Kirchlichkeit hineingeführt hatte. „Süß wird es mir, Dir, o Herr, zu bekennen, durch welche inneren Stacheln Du mich nun vollends gezähmt hast und wie Du die Berge und Hügel meiner Gedanken zur Demut ebnetest, was krumm war an mir, grade richtetest und alles Rauhe geglättet hast."[2]) Es ist seine Kunst, zu zeigen, wie sich seine Bekehrung in dieser Verchristlichung auswirkte, und er konnte eine solche Umgestaltung[3]) ohne

1) Conf. IX, 1. 1. 2) Conf. IX 4, 7.

3) Über die Umgestaltung vgl. Boissier, fin du paganisme I S. 370ff. und Harnack, A.'s Konfessionen S. 29f. Auch hier macht sich die Verschiedenheit in der Gesamtauffassung zwischen jenen unmittelbar nach der Bekehrung entstandenen Schriften und den Konfessionen auch im einzelnen der Motivierung geltend. Dort bezeichnete er seine Scheu vor der Meinung der Welt als den Hinderungsgrund für das Aufgeben seines Rhetorenamts, und die Lungenkrankheit „kommt" ihm dann „zu Hilfe." In den Confess. IX c 2, 4 heißt es, daß die durch die Krankheit gebotene Aufgabe oder Unterbrechung seiner Tätigkeit ihm zuerst unangenehm ge-

Einbuße an innerer Folgerichtigkeit leisten, weil schon die Bekehrungsgeschichte selbst auf Grund seiner späteren Einsichten ausgedeutet war und weil dieses Erlebnis auch in Wahrheit die Quelle einer neuen Gesinnung für ihn gewesen ist. Die Kehrseite dieser konstruktiven Geschlossenheit ist auch hier wieder, daß das Eigenwesen des bestimmten Entwicklungsstadiums verloren geht. Und wem der freiere philosophische Schriftsteller Augustin nicht vor dem Kirchenmanne verschwindet, wird hier immer die leidigste Verkürzung seiner Selbstbiographie empfinden.

Jene schöne Zeit philosophisch-literarischer Muße, die er zwischen Bekehrung und Taufe mit seinen Freunden auf dem Mailänder Landgut verlebt hat — sie brachte einen lang gehegten Plan einer weltentrückten philosophischen Gemeinschaft[1]) endlich zur Verwirklichung — wird von Augustin in die Form gegossen, die dem typischen Seelenzustand eines regelrecht Bekehrten in der Erwartung des Taufsakraments entspricht. Er geht über die Dokumente, die ihm aus dieser Epoche vorlagen,[2]) mit der ablehnenden Haltung, die Goethe gegenüber seinen blasierten Jahren einnahm, schnell hinweg: „sie dienten zwar schon Gott, aber schnauften wie auf einer Rast mit dem Atem der Schule der Hoffart." Er will die Gemütsverfassung des Pönitenten abschildern, und er steigert diese Schilderung zu direkter Nachbildung eines wirklichen Bußgesanges in Variationen über den vierten Psalm; er selbst hebt

wesen sei und daß er dann nach dem durch die Bekehrung gegebenen Entschluß sie zu einem bequemen „nicht lügnerischen Entschuldigungsgrund" vor der Welt benützen konnte, um ohne großen Lärm sich aus den Mailänder Kreisen zurückzuziehen.

1) Die Selbstbiographie berichtet in einem früheren Kapitel — Conf. VI 4, 24 — von diesem Plan, aber nur von seinem damaligen Scheitern; der Zusammenhang mit den Monaten von Cassiciacum konnte stilgemäß in den Konf. nicht gezeigt werden, er ist sichtbar in der Jugendschrift Contra Acad. II, 4 sq.

2) Die Benutzung dieser Schriften, welche für die bewußte literarische Gestaltung der Autobiographie kennzeichnend ist, geht aus der Wiederkehr und leisen Abänderung einiger Wendungen bei entscheidenden Übergängen hervor. Zum Beispiel Conf. III 6, 10 (Manichäer): Itaque incidi in homines . . . cf. De beata vita 1, 4: incidi in homines . . . — Conf. V 14, 25: Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum derigerem. Cf. De util. cred. I, 20: Decreveram tamdiu esse catechumenus in ecclesia, cui traditus a parentibus eram, donec aut invenirem quod vellem aut mihi persuaderem non esse quaerendum. — Conf. VII 20, 26: Sed tunc lectis Platonicorum illis libris . . . Cf. de beata vita I, 4: Lectis autem Platonis paucissimis libris . . . — Conf. VII 21, 27: Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum . . .; cf. Contr. Acad. II, 25: Itaque titubans, properans, haesitans arripui apostolum Paulum.

dabei das deklamatorische Moment hervor, wie „durch Augen und Stimme ausbrachen" die Affekte: Furcht und Hoffnung, demütige Zerknirschung und Selbstanklage, die Unruhe über die vor der Taufe noch unvergebene Sündenlast, die schmerzlich überlegene Empfindung des wunderbar Erhobenen gegen die „tauben Toten", zu denen auch er gehört hatte, die frohe Gewißheit der Gnade und des Friedens in Gott: o in pace, o in id ipsum! Und hier vertieft er nun jene Paulinische Bekehrungsdarstellung durch seinen mystischen Begriff der inneren Vereinigung: „O, daß sie sehen möchten das Ewige in unserem Inneren! Ich hatte es geschmeckt und ich knirschte vor Grimm, daß ich es ihnen nicht zu zeigen vermochte, wenn sie mich herzinniglich anblickten, fern von Dir, und sprächen: wer zeigt uns das höchste Gut? Da, wo mich der Zorn gegen mich selbst ergriffen hatte, drinnen in der Kammer der Ruhe, wo ich zermartert worden war, wo ich das Opfer dargebracht hatte, aufopfernd meinen alten Menschen, und den Gedanken meiner Erneuerung erfassend meine Hoffnung auf Dich richtete, da war mir Deine Süße aufgegangen und Freude hattest Du mir ins Herz gegossen!" [1])

Dann kommt das Katholisch-Kirchliche mit Macht herein, erbauliche Geschichten [2]) verschiedener Art, auch Nachträgliches über Reliquien-Heilungen; und der Bericht von seiner Taufe, die nun „die Unruhe über das vergangene Leben verscheucht", gipfelt in der „wunderbaren Süßigkeit" der sakralen Handlung: „Wie habe ich geweint unter Deinen Hymnen und Gesängen, heftig bewegt durch den Wohllaut der Stimmen Deiner Kirche! Jene Stimmen, sie fluteten in meine Ohren, und so ergoß sich die Wahrheit in mein Herz und fromme Gefühle wallten auf und es flossen die Tränen und wohl war mir in ihnen." [3])

Aber in menschlich schöner Wendung endet die Geschichte mit dem Lebensbild der Mutter, mit ihren letzten, jenseitigen Erdentagen und seinem eigenen, von keiner asketischen Forderung unterdrückbaren Schmerz über ihren Tod. Der Höhepunkt in diesen Kapiteln ist die Schilderung der ekstatischen Schauung, zu der sich Mutter und Sohn vereint nach neuplatonischer Methode erheben. Kunstvoll ist dieser wirksame Moment zugleich

1) IX, 10.

2) Außer der Einkehr der Freunde in den Hafen der Kirche vgl. auch die göttliche Heilung eines Zahnschmerzes IX, 12; die Soliloquien berichten auch davon, aber ohne die göttliche Gnadenwirkung.

3) IX, 14.

für die Komposition als wesentliches Mittel des Fortschreitens verwertet. Augustin kann hier jene Beschreibung der Ekstase, die er vor die Bekehrung verlegt hatte, nun mit größerer Fülle zum Zeichen der Vollendung aufnehmen, und zugleich leitet diese Schilderung durch Klang und Inhalt in das kommende, abschließende Buch hinüber. „Dürstend öffneten wir den Mund des Herzens nach den himmlischen Wassern des göttlichen Lebensquells ... Und während wir von der ewigen Wahrheit reden und nach ihr lechzen, berühren wir sie im vollen Aufschwung des Herzens ... Und wir sprachen: Wenn in dem Menschen schweigen mag der Tumult des Fleisches, schweigen die Vorstellungen von Erde, Wasser und Luft, schweigen die Himmelspole, und wenn die Seele selbst in sich schwiege und sich über sich selbst erhöbe, nicht sich mehr denkend; wenn schweigen mögen die Träume und Phantasien und jede Zunge und jedes Zeichen und alles was vorübergeht, wenn es stille ist allzumal und still sie sind, weil sie ihr Ohr aufrichteten zu ihrem Schöpfer: und er nur spricht, er allein, nicht durch sie, sondern durch sich selbst, wenn wir sein Wort' hören, gesprochen nicht mit der Zunge des Fleisches, noch mit Engelsstimmen, noch durch Wolkenschall, noch durch das Rätsel des Gleichnisses, sondern ihn selbst, den wir in alledem lieben, ihn selbst hören ohne dies, gleichwie wir jetzt uns strecken und in reißendem Seelenfluge die ewige Weisheit berühren, die über allem verharrt — wenn das nun Dauer wäre und alle niederen Vorstellungen entschwänden und nur sie allein fortrisse und verschlänge und in innerliche Wonnen versenkte den Schauenden und so das Leben ewig währte wie der Eine Augenblick der Erkenntnis, dem wir nachseufzten, wäre das nicht: Gehe ein in die Freude des Herrn?“[1])

Und nun der letzte Teil dieses unerschöpflichen Werks. Was ihn seit den Soliloquien beschäftigte, gelingt nun seiner reifen Kunst. Er fügt an die Seelengeschichte eine Schilderung seines kontemplativen Lebens, und so rundet sich die Selbstbiographie zum allseitigen Ausdruck der christlichen Frömmigkeit, die in Augustin ihren Erneuerer erhalten hatte.

Er bezeichnet als sein Thema, zu sagen, wer er sei: „was bin ich selbst innerlich?“ Aber es ist ihm nicht um seine Individualität zu tun, sondern um den typischen Verlauf dieses beschaulichen

1) IX, 25.

religiösen Lebens, und in dichterischer Weise beschreibt er ihn als einen Vorgang, der gegenwärtig in einheitlicher Bewegung seiner Seele sich abspielt, individualisiert nur durch eine Durchdringung der einzelnen Momente dieses Verlaufs mit persönlichen Erfahrungen.

Wie jetzt das mystische Element rein sich auslebt, wird die Form ganz, und nicht nur in den Einlagen, zu einer musikalischen Komposition. Das Grundmotiv der Selbstbiographie, das Geheimnis der Vereinigung Gottes und der Seele, wird zum Motiv der suchenden Liebe; nach einem Vor- und Zusammenklang in parallelen Strophen: „Was liebe ich, wenn ich Dich liebe?“ erheben sich in dichterischer Vergegenwärtigung und anschließender Übersetzung ins Gedankenmäßige die zwei korrespondierenden Bewegungen der theoretischen und praktischen Vernunft in die übersinnliche Welt; im Erkenntnisstreben und im Willenszuge sucht die Seele, aus der Außenwelt ins eigene Innere und stufenweis aufwärts dringend, ihren Gott erst in der Wahrheit, dann in der Glückseligkeit. Vor der Höhe des Findens treffen beide Wege zusammen, und mit tiefer Kunst wird nun das Erlebnis der Bekehrung in seligem Nachklang heraufgeführt und mit vollen Rhythmen in die Bewegung, die nun zum Ziele kommt, hineingeschüttet, sodaß der gemeinsame Wille der geschichtlichen und der zuständlichen Erhebung sichtbar wird: „Seit ich Dich erfahren, habe ich Dich nicht vergessen ... So verharrst Du, seit ich Dich erfahren, in meinem Bewußtsein, und da finde ich Dich, wenn ich Dein gedenke und mich an Dir ergötze. Das ist meine heilige Wonne ... Wo also fand ich Dich, daß ich Dich erfuhr?“ Aber stete Innigkeit in Gott ist dem Menschen nicht gegeben, der Himmelsjubel schlägt um in Erdenpein: so setzt eine entgegengerichtete Bewegung ein, die das Herabsinken der Seele darstellt. Durch die Last der Natur und Gewohnheit findet sie sich im Sündenelend befangen und nach Weherufen über das Erdendasein versenkt sie sich in ihren Schmerz, in scharfer Zergrübelung des Sündenbewußtseins und auch in predigtartig vorbildgebender Weise, immer doch getröstet durch die Zuversicht auf Gottes Barmherzigkeit, der zur fortschreitenden Läuterung Kraft geben wird. Und nun zum Abschluß in schnellen Akkorden eine Wiederholung des ganzen Verlaufs, noch einmal die Schilderung der seligen Vereinigung, die dann und wann im Innersten in einem alles Irdische überschreitenden Affekt von „unsagbarer Süße“ erfahren wird, und zum Ende die Gewißheit des Glaubens und der

Erlösung durch Christi Leben und Leiden: „Mit Fug gründe ich auf ihn meine starke Hoffnung, daß Du durch ihn alle meine Gebrechen heilen wirst . . , sonst müßte ich verzweifeln."

Im einzelnen macht sich in diesem Buch am umfassendsten die psychologische Richtung Augustins geltend. Sie treibt ihn, die eigenen inneren Erfahrungen in ihrer allgemeinen Bedeutung zu begreifen. Die Darstellung der stufenweisen Gotteserkenntnis erhält dadurch ein wissenschaftliches Gepräge; im Vollgefühl des Lebens-Reichtums fördert sein Genie in unvollständiger und sprungweiser Beschreibung des inneren Befundes eine Fülle von seelischen Inhalten, Verlaufsformen, Problemen zu Tage: Einsichten, die zum dauernden Besitz der theoretischen Psychologie gehören.[1]) Neben der ihn auszeichnenden Fähigkeit, bestimmte Innenzustände aus dem ganzen Seelenleben heraus zu vergegenwärtigen und überkommene Begriffe durch die Besinnung auf den vollen Menschen zu erneuern, tritt hier aber auch eine andere Art des psychologischen Sehens scharf heraus.

Sie ist an das Sündenspüren geknüpft, das gleichfalls durch die ganze Selbstbiographie hin wirksam war, hier zum Schluß aber zusammengefaßt wird,[2]) wo nunmehr die verschiedenen Sinne nacheinander systematisch ihre sündigen Regungen und die versteckten zumal bekennen: „sehr fürchte ich, was verborgen ist in mir".[3]) Als Sünde gilt nicht nur rein Sinnliches, sondern auch die Freude am Sonnenlicht oder am Klang der Kirchenmusik statt allein am heiligen 'Wort', oder das Aufmerken auf das Treiben der Tiere bei einem Spaziergang oder das Führen „eitler" Gespräche. Das Verfahren, das Augustin hier anwendet, ist nichts ihm Eigentümliches; wir sahen, daß die Zergliederungstechnik damals schon allgemein fixiert war,[4]) und vergleicht man diese Kapitel der „Bekenntnisse" mit der Selbstprüfung der „Soliloquien", wo dieselben Kategorien der Lauterkeits-Fragen wie später, aber in freierer Haltung, anschließend an die philosophisch-religiöse Selbstbesinnung, verwendet sind,[5]) so wird ganz deutlich, daß Augustin nicht etwa durch die schlimmen Erfahrungen mit seiner Sinnlichkeit, sondern durch das Einleben in die asketische Methode, sei es wirklich, sei es literarisch, zu dieser mikroskopischen

1) Die Zusammenfassung bei Siebeck, Die Anfänge der neueren Psych. in der Scholastik, Z. f. Philos. Bd. 93, S. 178 ff. 2) X 30, 41 ff.

3) Zu dieser Wendung vgl. oben S. 336 u. 375.

4) Vgl. oben S. 372 ff. 5) Aug. Solil. I 16 f.

Technik gekommen ist. Für sich selbst findet er jetzt den ärgsten Sündenherd in der Selbstgerechtigkeit und im Verlangen nach Achtung und Anerkennung.[1]) „Ist etwa auch diese dritte Art der Versuchung von mir gewichen oder kann sie je in diesem Leben von mir weichen: daß ich gefürchtet und geliebt sein will von den Menschen und zwar lediglich, weil das Freude bringt — die doch nicht Freude ist?" „Die Rede, die nach außen heraustritt, und die Taten, die den Menschen bekannt werden, haben eine äußerst gefährliche Versuchung in sich infolge der Ruhmesliebe, die erbettelten Beifall zur persönlichen Erhebung sammelt: sie versucht mich, und gerade auch während ich mich ihrethalben anklage, eben in dieser Anklage selbst, versucht sie mich, und oft sucht sie in der Verachtung des eitlen Ruhmes einen nur noch eitleren Ruhm, hat also ihren Ruhm nicht mehr in der Ruhmesverachtung; denn sie verachtet ihn nicht, wenn sie sich dessen rühmt."[2])

Doch ist das in dem Kunstwerk der Bekenntnisse nur ein schwarzer Schatten, wie ihn Augustins Ästhetik verstand: als das Häßliche, das für den Totalblick aus der Ferne mit dem wesenhaft Schönen verbunden in Harmonie aufgeht. So liegt auch die eigentliche innere Vollendung der Komposition in ihrer Mitte; es ist jener künstlerische, das ganze Werk zusammenschließende Höhepunkt des Bekenntnisses von den Wegen der Seele, wo das ewige Feuer der Liebe aus der Erinnerung des einstigen Erlebnisses der ersten Vereinigung aufflammte.[3]) „Wo fand ich Dich, wenn nicht in Dir über mir? Und nirgends Raum, und Ferne und Nähe und nirgends Raum. Wahrheit, allüberall waltest Du über denen, die Dich angehen, und allzumal antwortest Du allen, die mannigfach Dich angehen. Klar und lauter antwortest Du, aber nicht klar vernehmen es alle.... Spät habe ich Dich geliebt, Du Schönheit, so alt und so neu, spät habe ich Dich geliebt! Und siehe, innen warst Du und draußen ich, und dort hab' ich Dich gesucht, und in die schönen Gestalten, die Du geschaffen, verlor gestaltlos ich mich. Mit mir warst Du und mit Dir war ich nicht. Sie hielten mich fern von Dir und sie wären doch nicht, so sie nicht in Dir wären. Da hast Du gesprochen und gerufen und gebrochen meine Taubheit, hast geleuchtet und gestrahlt und verjagt meine Blindheit, hast Deinen Duft ausgeströmt und ich sog ihn ein und ich lechze nach Dir, ich habe Dich geschmeckt und ich hungere nach Dir und dürste,

1) Conf. X 36,59—39,64. 2) ib. 36,59. 38,63.
3) ib. X 25, 31—28, 35.

Du hast mich berührt und ich bin erglüht zu Deinem Frieden. Hange ich Dir an ganz mit mir, nirgends wird sein Mühsal und Schmerz mir und lebend wird mein Leben sein, ganz voll von Dir."

VIERTES KAPITEL.

DIE AUSLÄUFER DER ANTIKEN SELBSTBIOGRAPHIE.

Ein Kunstwerk wie Augustins Selbstbiographie besteht für sich, der Zeit entnommen: gleich den großen Menschen, gleich jeder geschichtlichen Kraft, die Form gewann. Neue Jahrhunderte schauen es mit immer andern Augen an und entdecken neue Reize an ihm, es vermag Kraft abzugeben und behält doch seine eigene Energie in seinem einzigartigen Sein für sich zurück; so hat es Teil an dem Dasein des Ewigen im Menschenleben. Alles Singuläre ist doch zugleich die zeitliche Gestaltung eines darüber hinausreichenden Ganzen, dem es bedingt und bedingend angehört und das auch nach der einmaligen vollendeten Zusammenfassung sich wertvoll weiterbewegt. Wo hätte das Literaturwerk anders seine empirische Wirklichkeit, als in dem Bewußtsein der Menschen der verschiedenen Zeitalter? Indem es von diesen aufgenommen wird und ihrem Sehen und Produzieren eine Form gibt, wird es zum Bildungsfaktor im Leben einer Gattung. Und auch das reichste Individuum vermag nicht dies Leben der Gattung auszuschöpfen. Denn die geistigen Gattungen bestehen in eigenartigen Individuen, und was sie zusammenhält und als ihre Form des Allgemeinen erkennbar ist, ist nicht nur Typus und Regel, sondern die gesetzliche Gliederung mannigfaltiger individueller Selbständigkeiten.

So treten nun Augustins „Bekenntnisse" wirkend in die Zeit ein. Sie sind eins der wenigen Bücher, die zu allen Zeiten, in denen es geistiges Leben im Abendlande gab, viel gelesen worden sind; bis in unsere Tage ist der sprachliche Ausdruck von Innenzuständen durch Augustin beeinflußt.[1]) Er selbst hat noch am Ende seines Lebens die Wirkung seiner Autobiographie bei den Zeitgenossen bezeugt und ihr all seine anderen, doch so außerordentlich einflußreichen Schriften an Eindrucksfähigkeit nachgestellt: „Keins meiner Werke hat eine weitere Verbreitung finden und

1) Vgl. A. Harnack, Augustins Konfessionen. S. 8.

eine beliebtere Lektüre werden können, als die Bücher meiner Konfessionen."[1]) Und schon in den nächsten Jahrzehnten gab es literarische Nachbildungen; sie setzten sich bei den neueren Völkern fort, schließlich hinausgreifend über das religiöse Gebiet, um bei der Ausbildung der Seelengeschichte in der weltlichen Literatur mittätig zu sein. Die Kontinuität der Autobiographie im Abendlande beruht zu einem guten Teil auf der Wirkung dieses einen Werkes.

Je nach der Lage der Zeiten wirkte dabei die äußere Form und die bestimmte religiöse Richtung oder die eigentliche Macht, die ein Kunstwerk von dieser geistigen Größe auf das Lebensverständnis und dessen Formung übt. Literarische Abhängigkeitsverhältnisse waren auch bei den früheren Selbstbiographien zu bemerken, ja sie gehörten zu deren Charakter; die Regel war hier eine einfache Übertragung geprägter Formen. Die wesentliche Wirkung der „Konfessionen" gründet sich auf eine Abhängigkeit höherer Art, die nicht Nachahmung, sondern Nachfolge ist. An Augustins Selbstbiographie hat sich, wo sie voll verstanden wurde, persönliches Leben entzündet. Wie sollte auch eine im ganzen unnachahmliche Kunstform, die so tief aus metaphysischem Leben geholt war, anders als durch Umschaffen nachgebildet werden? So sind ihre bedeutendsten Einwirkungen gerade auf Höhepunkten unserer Geschichte zu finden, immer wieder wird dies Bekenntnisbuch da auftreten, seine Fülle auseinanderfaltend durch Antrieb oder Eingang in neue Bildungen; bei Seuse, bei Petrarca, bei der heiligen Therese und noch über Rousseau hinaus war Augustin in den Wendungen der Entwicklung unmittelbar gegenwärtig.

Zu einer inneren Aufnahme dieser Art, die an Produktivität gebunden ist, konnte es in der alten Welt nicht mehr kommen; sind doch überhaupt der Ausbreitung der philosophisch gerichteten Selbstbiographie enge Grenzen gesteckt. Die „Konfessionen" gewannen damals die Bedeutung, daß sie den mit sich selbst beschäftigten Menschen einen autoritär versicherten Weg zeigten, das vorhandene Verlangen nach subjektiver Aussprache zu befriedigen. So gab Augustin zunächst nur die Fassung der Selbstbiographie als Beichte und „Dankopfer" samt den Anrufen an Gott und meist

1) Augustin, De dono perseverantiae c. 20. (429 od. 428): frequentius et delectabilius innotescere potuit. Cf. Retr. II 6, 1. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio. Es scheint danach, daß die Meinungen doch geteilt waren.

auch mit der Häufung von Bibelzitaten, zumal der Paulinischen Stellen, die dem Individuum den Ausdruck der eigenen Meinung abnehmen konnten. Und wie die Menschen, die jetzt noch zur Abfassung einer Selbstbiographie kamen, von mäßiger Statur sind und der Schicksalsschläge bedürfen, um zu Gott zu gelangen, verschwindet der mystische Verkehr der Seele mit Gott wieder vor dem Vorsehungsglauben an äußere Führungen, der sich als ein Allheilmittel zur persönlichen Beruhigung in den Schrecken der Weltzerstörung bewährte.

Doch haben diese letzten Selbstbiographien aus der alten Zeit auch ein selbständiges Interesse. Merkwürdig ist die Erscheinung schon an sich, daß noch bis ins sechste Jahrhundert hinein solche Schriften entstanden, darunter eine ausführliche Lebensgeschichte in Versen. Und sie sind nur teilweis direkte Nachahmungen der „Konfessionen". Während die Beschreibung der Innenzustände schematisch wird, führt die breitere Behandlung des äußeren Details der Lebensgeschicke und die Auflösung der Formkunst dahin, daß eines oder das andere dieser Produkte eine verhältnismäßig große inhaltliche Bedeutung für die Kulturgeschichte gewinnt. Auch Traditionen aus der hellenistischen Autobiographie sind noch vorhanden, und wieder sieht man, daß der damalige Besitzstand der autobiographischen Gattung sich nicht restlos in dem einen überragenden Werk der „Bekenntnisse" darstellt. Bei Augustin selbst ist die autobiographische Produktion nicht mit diesem Werk erschöpft: ein Menschenalter danach hat er zum Abschluß seiner Lebensarbeit, die in seinen Schriften lag, seine „Retraktationen" veröffentlicht, in denen er eine im Hellenismus aufgewachsene Art der Schriftsteller-Autobiographie zu einer Willensäußerung von eigener menschlicher Größe umgebildet hat. So kann sich auch bei den Ausläufern der antiken Selbstbiographie die Anschauung noch erweitern, und zugleich wird hie und da schon ein Zug der nationalen Charaktere sichtbar, die jetzt in der Differenzierung begriffen waren und an dem Aufbau einer neuen Kultur schaffen helfen sollten.

Nicht weniger als vier autobiographische Schriften mit dem Titel 'Confessio' oder Dankgabe, 'Eucharisticos', kennen wir aus dem Jahrhundert nach dem Erscheinen der „Bekenntnisse" (um 400). Von den Verfassern stammen drei aus dem südlichen Gallien: dort gab es seit alters ein reges literarisches Treiben, und die rhetorische Bildung erhielt sich ungetrübt von aller Christlichkeit bis in

die Ostgotenzeit, sodaß diese Provinz des auseinandergehenden Westreichs noch zuletzt die Führung in der verödenden Literatur erhielt. Wir berühren zunächst die farblosen Reproduktionen. Schon um 410 begegnet hier ein erstes geringeres Zeugnis.[1]) Ein Namenloser, der in gotische Gefangenschaft geraten und dadurch zur Einkehr gekommen war, erzählt kurz, auf kaum zwei Seiten, vielleicht zwecks öffentlicher Bußübung, seine Bekehrung, mit der gegebenen Auffassung, daß die Vorsehung ihn auf dem Wege des Unglücks aus dem Sündenstand heraus zu Gott führen wollte; auch die Darstellung des inneren Vorgangs zeigt den Eindruck des Vorbildes: Einblick in die heiligen Schriften, sich über die noch vorhandene Hoffnung zu orientieren; ein „Strom von Tränen"; Konzentration im Selbstgespräch mit dem 'Wie lange noch?', dem Wissen um die verborgene Gegenwart Gottes und mit der Zuversicht der Erhörung.

Studieren kann man dann den Abklatsch der „Bekenntnisse" in der übelsten Rhetorik bei einem distinguierten Schöngeist aus dem Kreise der „letzten Römer", die unter der Friedensherrschaft Theoderichs die Studien restaurierten, bei Magnus Felix Ennodius, der es bis zum Bischof brachte (511) und der seiner Zeit — und auch noch weiterhin in der Kirche — als ein vorbildlicher Stilkünstler galt, zumal in Sachen des fürs praktische Leben wichtigen Briefschreibens. Bei Ennodius[2]) war Krankheit und Todesangst der gottgewollte Weg zur Umkehr; er gelobte in solcher Not für den Fall der Errettung außer der Besserung eine literarische Beichte: „ich versprach auch, wenn er mir durch seine Gnade den Affekt zum edleren Streben schenkte, so sollte aus der Hand meiner Sprache diese Confessio hervorgehen, ein fettes Opfer aus den Gaben meines geringen Geistes." Und als er nun nach seiner Genesung zur Einlösung seines Versprechens kam — es sind nur acht Druckseiten —, suchte er die Form Augustins zu erreichen. Aber diese zerfällt ihm unter den Händen, nur mit Redeschwall zusammengeleimt, obwohl er noch einen Kirchenrahmen darum-

1) Confessio eines unbekannten Autors, früher dem heil. Prosper von Aquitanien zugeschrieben, Migne Patr. S. L. LI p. 609. Vgl. Histoire littér. de la France t. II p. 77.

2) Magni Felicis Ennodii Opera rec. G. Hartel. Corp. Script. Eccl. VI p. 393 bis 401. Der Autor nennt seine Schrift Confessio, p. 398, 4. Der Titel 'Eucharisticum de vita sua' ib. p. 393 ist von einem neueren Herausgeber, Sirmond, in Angleichung an den Titel der Selbstbiographie des Paulinus (s. u.) eingesetzt.

spannt mit einem an Anfang und Ende gestellten: „Ruhm dem Vater und Sohn und dem heiligen Geiste."

Die „Bekenntnisse" begannen mit dem zusammenfassenden Gebet und der Frage der Gott suchenden Seele; Ennodius beginnt mit dem „Orakel des weisesten Lehrers der Völker", dem Pauluswort 'sich der Schwachheiten rühmen': das biegt er um zum Finden Gottes durch die Schwachheit, das heißt durch die Krankheit. Auf derartige Räsonnements, die die künstlerische Erhebung ins Typische ersetzen, folgt dann der erlebte Spezialfall mit einem: ecce ego. Auch das Beten selber läuft ihm auseinander: das Du der Anrede richtet sich bald im Dank an Gott, bald geistreich an die überwundene Krankheit als die nächste Heilsursache, bald bußfertig an das Sünden-Ich. Die Lebensgeschichte sollte wie in dem Vorbild aus einer Gefühlslage herausfließen: als Wiedergabe des Inhalts des Gebets, das Ennodius in seinem Elend an seinen Schutzpatron, den heiligen Victor, um Fürbitte bei Gott gerichtet hatte; sobald der Heilige — so ist die Meinung des Betenden — es Gott vorstellen wird, aus welchen Tiefen er den nunmehr Büßenden schon erhoben habe, wird die Barmherzigkeit rege werden. Aber dieser technische Griff, die Jugendgeschichte vorzuführen, kann gegen die konkrete Erinnerung an Augustin nicht an. So springt die Erzählung um in die Form der Anrede an Gott: vor ihm soll „durchmustert" werden, „was er schon kennt". Das gibt keine einfach fortlaufende Geschichte mit zusammenhaltender Vorsehungsdeutung, sondern der Autor spinnt das Tatsächliche — die Gnadengabe einer reichen Heirat und das Vorwärtskommen in der priesterlichen Laufbahn — in die Antithesen seines unchristlichen Wandels und der göttlichen „verborgenen Erbarmungswege" ein. Zwischendurch tauchen stereotype Momente einer inneren Entwicklung auf, etwa die Besinnung im Gefühl der Gottesferne: „ich vernahm die Stimme 'Adam, wo bist Du?'". Auch einzelne Wendungen Augustins sind mehrfach übernommen und variiert: „Du aber, der Du im Himmel wohnst, lachtest meiner..." Der Haupteffekt aber ist die Absage an die profane Rhetorik, die „Versfabrikation" und den Poetenruhm; Ennodius, der in Amt und Würden seine Stilübungen nunmehr einstellen konnte[1]), trägt dies als Erlösung aus Hochmut, Wahnsinn, Lüge, Blindheit, Tod vor, mit ähnlichem Eklat wie einst Hieronymus.

Von dieser Schematisierung aus ist schon die Seelenverfassung

1) Vgl. Usener, Anecdoton Holderi. 1877. S. 12.

in Sicht, die sich bei der Aufhäufung von Allgemeinheiten in Sündenbekenntnis und Gnadendank beruhigt, nach der Art Ephrems, aber nun mit dem Einschlag der Augustinischen Sprache. Solche Generalbeichten von größerem Umfang, literarisch geformt, in Vers oder Prosa, mit hundertfachen Antithesen, kommen bald auf, für jedermann zu Pönitenzzwecken rezitierbar[1]) — der kirchliche Untergrund für die weiteren autobiographischen Bekenntnisbücher des Mittelalters.

Wo die Selbstbiographen nicht so von der Übermacht Augustins erdrückt wurden und auch der Rhetorik ferner standen, konnten sie auch noch im fünften Jahrhundert einen persönlicheren Ausdruck finden. Von zwei unter sich sehr ungleichen Menschen haben wir solche Dokumente; von Patrick, dem sogenannten Apostel der Iren, der in seinen siebziger Jahren eine 'Confessio' schrieb, und gleichzeitig, um 459, von einem südgallischen Magnaten mit Namen Paulinus, der infolge der Germanen-Einfälle arm und fromm geworden war und, über achtzig Jahre alt, eine Selbstbiographie in 616 Hexametern abfaßte.[2])

Ohne jede Größe und Leidenschaft, hat die Erscheinung des Paulinus in dieser Zeit der Völkerwanderung doch etwas ungewöhnlich Anziehendes. Die Verse des alten Herrn, der nichts Literarisches außer dieser Lebensgeschichte geschrieben hat, sind meist recht unbeholfen und hören sich oft wie Prosa an; aber sein Poem als Ganzes zeigt deutliche Spuren einer guten antiken Tradition, und die anspruchslose Aufrichtigkeit, mit der er Sachen statt Rhetorik gibt, gewährt einen Blick in das Leben eines Durchschnittsmenschen dieser Übergangszeit, bei dem antikes und christliches Empfinden ohne Reibung zusammenbestehen. Bei der Betrachtung seiner Selbstbiographie denkt er nicht an Augustin oder Paulus, sondern er muß an die „erlauchten Männer" denken, die „im Glanz ihrer Vortrefflichkeit zur Verewigung ihres Ruhmes Ephemeriden ihrer

1) Ein typisches Dokument ist unter den Schriften Isidors von Sevilla († 636) überliefert, Migne Patr. S. L. t. 83 p. 1262ff. Über den strittigen Autor und über die Verbreitung der Übung vgl. die Erläuterungen ebenda t. 81 p. 586f.

2) Paulini Pellaei Eucharisticos, rec. G. Brandes. Corpus Script. Eccl. 16, 1 p. 289—314. Der Schluß der von dem 83jährigen begonnenen Selbstbiographie ist erst nach einer Unterbrechung zugefügt, V. 563ff. Vgl. Brandes a. O. S. 276. — Über dieses Gedicht ist verhältnismäßig viel geschrieben worden: s. Ebert a. a. O. I² S. 465; dazu noch Rocafort, de Paul. Pell. vita et carmine. Bordeaux 1890, und derselbe, Un type Gallo-Romain, Paulin de Pella (mit französ. Übers. der Selbstbiogr.). Paris. 1896.

Taten, von ihnen selbst verfaßt, der Nachwelt überliefert haben." Er selbst — so heißt es weiter in seiner Vorrede in Prosa — fühle sich von diesen Männern einer alten Zeit weit geschieden, und wenn er „ein Büchlein ungefähr gleichen Inhalts" verfaßt habe, so sei doch sein Motiv ein anderes: „Denn ich verfüge weder über so glänzende Taten, um mit ihnen erheblichen Ruhm zu gewinnen, noch ist mein Vertrauen auf meine Beredtheit so groß, daß ich es wagen könnte, mit den Werken eines Schriftstellers zu wetteifern." Seine Autobiographie solle eine bloße Meditation, meditatiuncula, sein, wie sie „zum Greisenalter, das sich seiner selbst bewußt ist, und zugleich auch zu der religiösen Lebensrichtung paßt"; er will sich selber zum Trost die erlebten Mühsalen überdenken und Gott, dem man die Existenz überhaupt schuldet, für alles Gute danken, für das Unglück zumal, das zum Guten ausschlug.

Er hatte tatsächlich nichts vom Helden oder politischen Menschen, obwohl er bei der Erwähnung seiner Geburtsstadt Pella nicht anzumerken versäumt, daß dort die Wiege Alexanders stand, und obwohl er, aus einer der ersten Familien des Reichs stammend und durch Würden und Reichtum hervorstechend, eine Rolle in den Kriegsläuften spielen mußte. Von der Mutter her griechischen Geblüts, väterlicherseits aus einem aquitanischen Geschlecht und eigentlich heimisch in Bordeaux, war Paulinus so recht für die leichtlebige Weltfröhlichkeit geschaffen, die er bis in seine dreißiger Jahre, wo die Geten und Alanen kamen, hatte voll genießen können. Er bekennt es auch in seinen Versen ohne viel Mißbilligung, eher mit Resignation, daß die „private Ruhe", der ambitionslose, nicht übertriebene Lebensgenuß eines Grandseigneurs sich „mit seinem Naturell deckte".[1]) Der plündernden Germanenhorden suchte er sich für seine Person und Familie durch Beziehungen zu ihren Königen zu erwehren, seine opportunistische, durch die Furcht diktierte Politik scheute auch nicht vor Verrat zurück — er erzählt dergleichen unbedenklich —, und als die Basis seiner Existenz doch immer mehr ins Wanken kam, fand er wie so viele andere einen Halt an der Kirche, der er bislang nur mit dem Namen angehört hatte. Sein Bericht von dieser Bekehrung zeigt wieder den Durchschnittstypus: er legte eine Lebensbeichte ab, lernte, daß die Dogmen, die er aufgenommen hatte, — wohl pelagianische — abscheuliche Ketzerei seien und besiegelte seinen rechten Glauben

1) ib. V. 202 ff.

durch den Empfang der heiligen Sakramente; die Bedeutung dieses Ereignisses markiert er durch Angabe des Zeitpunkts: „es war in meinem fünfundvierzigsten Jahr, zur Osterzeit, jetzt vor achtundvierzig Jahren." Der göttlichen Vorsehung dankt er es, daß sie ihn in einem „seine Kräfte übersteigenden kühnen" Vorhaben hinderte, weil sie „ihn und seine Sitten besser kannte" als er selbst: er hatte nämlich zuerst „wagen wollen, nach der vollkommenen Weise der Mönche zu leben", wie sich ja damals, um 420, das orientalische Mönchtum schon seit über einem Menschenalter in Gallien ausbreitete und zur Gründung der ersten großen Klöster führte. Zu solchem Bruch mit seiner äußeren Lebenshaltung kam es nicht, zumal sein Haus noch „voll lieber Neigungen" war in Gestalt von „Kindern, Mutter, Schwiegermutter, Gattin samt der großen Schar ihrer Dienerinnen." Nach weiterem Mißgeschick zog er sich, heimatlos und vereinsamt, auf ein kleines Besitztum zurück, das ihm in Marseille geblieben war, und lebte dort in der Nähe des Klosters von St. Victor, das schon Tausende von Mönchen zählte. Schließlich hat er auch noch seinen Stolz auf materielle Unabhängigkeit, die er durch Landwirtschaft mit Hilfe seiner Sklaven zu behaupten suchte, aufgeben müssen und konnte in seinem Alter der fremden Unterstützung nicht entraten.

In solcher Lage kam er dazu, die Tagebuch-Notizen über seinen „mühseligen Lebensgang" in Zusammenhang und in Verse zu bringen, als sein — von ihm selbst so betiteltes — „Dankgedicht an Gott nach dem Text meines Tagebuches".[1]) Da sammelte er sich in frommer Ergebung, auch im Elend nicht ins Jenseits flüchtend; er motiviert seine Autobiographie mit der Moral seiner Geschichte: „Ich weiß wahrhaftig, es war eine Gabe der gütigen Barmherzigkeit, daß ich die zeitlichen Freuden, die dem Menschengeschlecht verstattet sind, in meinen frühen Jahren nicht entbehrt habe, und es ist auch für den andern Teil meines Lebens eine mir dienliche Sorge der Vorsehung gewesen, daß sie mich durch ständiges Mißgeschick mit Maß heimsuchte und übte und mir so die einleuchtende Lehre gab, ich dürfte mich einem gegenwärtigen Glück nicht ganz hingeben, da ich es doch wieder verlieren könnte, und

1) Eucharisticos Deo sub ephemeridis meae textu cf. praef. p. 290, 1 eucharisticon opusculum sub ephemeridis meae relatione contexere. Cf. V. 2: in seriem deducere gesta dierum. Bei der Auffassung des 'sub' ist zu bedenken, daß es sich um ein selbständiges, relativ langes, mit einer Vorrede in Prosa ausgestattetes „Büchlein" handelt, das das einzige literarische Erzeugnis des Autors ist.

mich durch Mißgeschicke nicht so sehr schrecken lassen, da ich erprobt hatte, Gottes Barmherzigkeit kann darin Hilfe bringen".

So schlicht ist auch seine Erzählung. Nach einigen literarischen Anläufen läßt er es beim einfachen Bericht, der von Dankgebeten nur umschlossen und gelegentlich unterbrochen ist. Reminiszenzen aus Vergil, die ihm vielfach kommen, dienen ihm meist nur zum Versemachen, die Gedanken verbindet er selbst auf natürliche Weise, und die ungewollt prosaische, auch mit Beiwörtern sparende Sprache gibt dem Gedicht noch mehr das kunstlose Aussehen, das sich nach unserm Gefühl für eine Autobiographie schickt, aber im Altertum in der Regel vermißt wurde. Die Kategorie des alltäglichen Lebensgefühls, Glück und Unglück, bringt auch hier wieder den wesentlichen Gesichtspunkt, aber es wird kein Rechnen und Vergleichen daraus, sondern die Erinnerung läuft am Faden der Zeit gradwegs vorwärts, beschwert sich außer dem frommen Dank mit keinen anderen als familiären Gefühlen, und gern verweilt sie bei den Bildern der guten Zeiten, kaum durch eine asketische Anwandlung gestört, die die Freuden christlicher wünschen möchte, und wenig geneigt, zu reflektieren, es sei denn, daß der Verehrer des „römischen Altertums", der „Romana vetustas", seine sorgfältige Erziehung an dem gegenwärtigen Verfall der Bildung mißt. Aus der Anschauung nimmt er konkrete Züge auf, und wenn er einmal, etwa für den Anblick von Rom, die paar kennzeichnenden Striche nur vom Hörensagen her hat, merkt er das an. Nach der Wendung zum Unglück geht es unruhiger weiter, er gedenkt seiner Unentschlossenheit, nicht zur Ausführung gekommener Pläne, wie sich die verschiedenen Interessen durchkreuzten, und der dürre Bericht wird zu einer ausführlichen und spannenden Erzählung, als die stürmische Zeit, wo er „unter den Barbarenvölkern exponiert handelte", auf die gefährlichste Aktion seines Lebens führt. Seine Vaterstadt Bazas war von den Goten und Alanen belagert, drinnen ein Sklaven-Aufstand, Paulinus heimlich und zitternd bei dem Alanenkönig Goar, um für sich und seine Familie freien Abzug zu erlangen; das Resultat der Unterhandlung war ein Bündnis der Stadt mit Goar, der den Goten die Treue brach, und nun schildert der Autor mit besonderem Lob Gottes für den unerwartet glücklichen Ausgang, wie die Feinde als Beschützer der Stadt in der Nacht hereinströmten, „der ganze Haufe der Alanenfrauen zu ihren bewaffneten Männern gesellt": „wunderbar war das Aussehen der Stadt, um die Mauern drinnen und draußen

ein großer unbewaffneter Haufe beiderlei Geschlechts gelagert; zum Schutz unserer Mauern Barbarentruppen, hinter Wagen und Waffen verschanzt."[1])

Der Inhalt ist überhaupt das Wesentliche, und da er geschichtlichen Wert hat, vergrößert sich die Autobiographie über ihr eigenes Maß. Man erhält Nachrichten über die häusliche Erziehung des Patriziersohns; denn Paulinus findet es „annehmlicher und würdiger", von der Sorgfalt seiner Eltern zu erzählen als von „der Knabenjahre Freiheit, Spiel und Lust". Die Eltern lehrten ihn das ABC und gute Sitten und sich gebildet ausdrücken; in seinem sechsten Jahr kamen die Elemente der Moral — 'dogmata Socratus' nennt er das — und zugleich die Odyssee, hernach erst Vergil; dieser zweisprachige Unterricht macht ihm noch jetzt Schmerzen: es war, erklärt er, zuviel für seinen Kopf. Dann aber ist er in seinem Element, als zu erzählen war, wie er, durch eine Krankheit in den rhetorischen Studien unterbrochen, zur Heilung mit „ununterbrochener Lust und lauter annehmlichen Dingen" beschäftigt werden sollte, und wie nun der Vater den Sport mit dem sechszehnjährigen Sohn zusammen wieder aufnahm. Da zählt Paulinus seine Freuden auf, und man glaubt einen Feudalherrn des späteren Mittelalters vor sich zu haben: Jagd und halsbrecherische Ritte, „ein schönes, recht geschmücktes Pferd, ein schlanker Knappe, ein schneller Hund, ein ansehnlicher Falke, ein vergoldeter Ball zum Spiel, als das Neueste aus Rom importiert, ein reiches Gewand, recht oft ein neues, duftend von Arabiens Wohlgerüchen". Ähnlich schildert er dann seine Neigungen, die er befriedigen konnte, als er auf seinen erheirateten Gütern haushielt: „ein bequemes, weiträumiges Haus, zu jeder Jahreszeit bewohnbar, ein reicher gutbesetzter Tisch, viel jugendliche Diener, zahlreiches gefälliges Hausgerät für die verschiedenen Bedürfnisse, Silberzeug, das Wert hat nicht bloß, weil es viel wiegt, Handwerker, in verschiedenen Künsten erfahren und jeden Befehl schnell erfüllend, die Stallungen voll von gutgenährten Pferden und auch stattliche Karossen für ungefährliche Fahrten."[2])

So bekennt er sich als einen „sectator deliciarum". Aber das Bild der Lebensweise eines christlichen Grundherrn aus der Zeit, in welcher Augustin seine Bekenntnisse schrieb, ist noch nicht vollständig; es gehört noch dazu das Bedürfnis nach geselliger

1) V. 330—405. 2) V. 140—151. 202—212.

Umgebung, nach Frauen besonders: 'affectibus plena domus', 'affectuum expers' sind charakteristische Bezeichnungen, mit denen Paulin eine Lebenslage zusammenfaßt. Über all jene Genüsse stellt er die ihm „teure große Pietät gegen die Eltern". Und er schildert sein Zusammensein mit Vater und Mutter, wie er bei ihnen den größten Teil des Jahres zuzubringen pflegte, um ihnen „zu dienen und in der ständigen Harmonie der Neigungen sich der gegenseitigen Beglückung zu erfreuen" und zumal vom Vater Rat, Beispiel und Lehre zu gewinnen.[1]) So herzlich spricht er sonst nicht, auch nicht von seiner Gattin und seinen Kindern. Sie sieht er als Mittel für seine persönlichen Interessen an, wenn sie sich ihm dann versagen, ist er indigniert, und er steht nicht an, solche Empfindungen zu äußern, auch wenn es gelegentlich eines Todesfalles ist.

Das stimmt wohl zu einem gewissen bourgeoisen Wesen, das in den Moralbegriffen dieses frommen Christen auch sonst kenntlich wird. Sich vor Skandal hüten, das Decorum wahren, so hatten es ihm die Eltern zur Regel gemacht, und es söhnt ihn jetzt mit seinen Jugendsünden halbwegs aus, daß er konstatieren kann, nur culpa, nicht crimen sei sein Fall — denn er habe sich der Reputation wegen von den lockeren Damen freien Standes ferngehalten und sich nur an die Reize der Sklavinnen im Elternhaus gehalten.[2]) Doch orientiert er sich auch in wesentlichen Punkten an den christlichen Lehren. So vergilt er es nahen Verwandten, daß sie sich an dem Raub seiner Besitzungen beteiligten, mit der Erklärung, sie büßten seine Liebe ein; aber gleich kommt der Zusatz: „ich weiß, daß ich meinen Nächsten trotz des Ärgernisses treulich Liebe schulde, und es wäre Sünde, sie ihnen vorzuenthalten". Und er hilft sich durch christliche Auffassung des Eigentums über die peinlichen Gefühle hinweg, in die ihn seine gegenwärtige abhängige Lage versetzt: „Ich schulde Dir, o Gott, ungemessenen Dank für mein Lebenslos, das weiß ich, für mich aber weiß ich nicht, ob ich mich dessen ganz mit Ehre freuen kann — käme mir nicht unser Glaube zu Hilfe, welcher lehrt, nichts ist Eigentum und wir können anderer Gut als unser ansehen, ebenso sicher wie wir unser Gut andern zum Teilhaben überlassen müssen".[3]) Nach dieser Resignation war ihm doch noch die Freude beschieden, daß er durch eine unverhoffte Geldsendung

1) V. 220—231 cf. 89. 122. 178 u. a.

2) V. 163ff. vgl. 85ff. 3) V. 428ff. 554ff.

sich vor „neuen Verletzungen des teuren Ehrgefühls" geschützt sah; er betrachtet das als eine Gabe von Gott, die ihn „wieder jungwerden" ließ. Nun konnte er sein Poem mit vollem Gefühl schließen: „Siehe, neuen Dank schulde ich Dir, allmächtiger Gott, Dank, der fast allen früheren auf all diesen Seiten bezeugten Dank übertrifft und zum Gipfel führt ... Kein Ende weiß ich zu finden, Dir ganz die Ehre zu geben, die Dir gebührt, Christus. Dies ist das einzige Gut: Dich überall und alle Zeit laut preisen und still im Sinne tragen."[1]) Er endet mit einem Gebet: Gott möge ihn unverzagt und standhaft machen „gegen alles Traurige", auf daß in ihm die Todesfurcht nicht mit der Nähe des Grabes anwachse, sondern alle Unruhe vor der Gewißheit des Heils vergehe, vor der Zuversicht, Gott anzugehören und selig aufzuerstehen.

Ganz anders glüht der Glaube in der 'Confessio' Patricks.[2]) Eine unbehende Kraft des inneren Menschen, die durch einen engen Intellekt nach außen stößt, ein übermächtiger Wahn, heilige Überhebung, Stimmen und Gesichte, die keine Gestalt haben und das ungemein gesteigerte Selbstgefühl in die Welt hinaus zwingen. Hier ist ursprüngliches Leben, der Zersetzung der Zeit zum Trotz, und man glaubt schon etwas von dem Atem der Fox und Bunyan zu spüren. Patrick, oder wie er eigentlich hieß, Sucat, stammte aus einem mittelbritischen Flecken, wo man lateinisch und britisch sprach, aus einer begüterten, seit Generationen christlichen Familie. Er hatte die langsame Natur derer, die in der geistigen Entwicklung zurückbleiben, bis der eigene Kern durchbricht; den Mangel an literarischer Bildung hat er zu seinem Schmerz nie einholen können. Dazu unbändige Affekte; aus seinem fünfzehnten Jahr hatte er eine Sünde wider das sechste Gebot zu beichten. Nach Irland in die Gefangenschaft verschleppt und sechs Jahre lang, in der eigentlichen Zeit des Werdens, von seinem sechzehnten bis zum zweiundzwanzigsten Lebensjahr, zum Schaf- und Schweinehirten gemacht (402—408), kam er in dieser Einsamkeit zur Sammlung und

1) V. 582 ff. Ein schönes Dankgebet auch V. 443 ff., dort auch das Augustinische 'Sero quidem, sed nil unquam, deus est tibi serum . . .' Über sonstige Anklänge an die „Bekenntnisse" A.'s vgl. Rocafort, Paulin de Pella p. 99—105.

2) Libri Sancti Patricii Episcopi. In The Tripartite Life of Patrick ed. Whitley Stokes. Part II. London 1887. Die Confessio p. 357—375. Über die Echtheit der Confessio, ihre Überlieferung und die geschichtliche Gestalt des Patrick gegenüber der Legende siehe H. Zimmer, Artikel Keltische Kirche in Herzogs Real-Encykl. X³ S. 208 ff.

erlebte seine Bekehrung. Nun entlief er, göttliche Weisungen zeigten ihm den Weg, heidnische Piraten halfen ihm dabei; in die Heimat zurückgekehrt, trat er in den geistlichen Stand und brütete nun weiter, in Heilsvisionen und Versuchungen. Schließlich stand es ihm fest, daß er zum Apostel von Irland berufen sei. Kirchengründer ist er dort nicht geworden, wie die spätere Legende erzählt, die ihn im Zusammenhang mit römischen Bestrebungen zum Heiden-Apostel der Iren nach dem Muster eines Columban oder Bonifacius macht; in Irland war das Christentum schon seit dem vierten Jahrhundert von Britannien her verbreitet. Die Ordination zum Bischof von Irland, ein Titel, den er ebenso wie den Adelstitel Patricius[1]) führt, hat er sich in seinen vierziger Jahren aus Rom nach mehrjährigem Aufenthalt geholt (431); daheim hatte man den ungebildeten religiösen Menschen nicht gelten lassen wollen. Und auch in Irland, wo er nun über zwei Dezennien noch wirkte, wie es scheint besonders als Missionar in den heidnisch gebliebenen Gegenden, konnte er seine Stellung als Bischof und den Glauben an seine göttliche Berufung nicht zu rechter Anerkennung bringen.

Seine autobiographische Schrift, von langer Hand geplant, aber erst am Ende seines Lebens — er starb 459 — abgefaßt, hat neben Gott und den Getreuen, für die sie bestimmt ist, auch immer wieder die Feinde im Auge, die ihn wegen seiner 'rusticitas' verspotteten. Sie ist Sendschreiben, Kampfesschrift und Bekenntnis zugleich. Zu wahrhaftigem Bekenntnis zwingt „Furcht und Zittern" vor dem Tag des Gerichtes; Gottes wunderbare Werke vor aller Welt zu offenbaren, verlangt die Bibel;[2]) Gott gebührt Dank, was auch geschehe, Gutes oder Übles, „daß ich ihm heute bekennend ein Opfer darbringe, eine lebende Hostie, meine Seele für meinen Herrn Christus, der mich aus jeder Not errettet hat"; „meinen Genossen, die mir geglaubt haben", „meinen Brüdern und Verwandten wünsche ich meine Beschaffenheit zu zeigen, damit sie den Willen meiner Seele erblicken können" — diese verschiedenen Antriebe gehen so als unzerlegtes Gefühl durcheinander[3]) mit seiner wesentlichen Absicht: er will es noch einmal endlich voll herausbringen, daß er als der Auserwählte des Herrn trotz allem mehr ist als die hochmütigen Schächer, die ihn bekämpfen und verachten. „Staunet,

1) Vgl. Zimmer a. a. O. S. 217.

2) Er zitiert Tob. 12, 7. Ps. 49, 15.

3) Patr. Conf. a. a. O. S. 359, 19; 358, 8. 30; 367, 4. 361, 9. 366, 30; 359, 1. 371, 19. 361, 13.

Ihr Großen und Winzigen, die ihr Gott fürchtet und ihr gottunkundigen rhetorici, höret und forschet, wer mich Thoren erweckt hat aus der Mitte derer, die weise scheinen und gesetzeskundig und mächtig in der Rede und in allen Dingen. Mich Abscheu dieser Welt hat Gott den andern vorgezogen und mit seinem Geist angehaucht, daß ich mit Furcht und Ehrerbietung und ohne Klage treu dem Volke nütze, zu dem die Liebe Christi mich herübergebracht hat ..."[1]) Die Qual, die ihm seine Unbildung trotzdem machte, gibt ein rechtes Verständnis dafür, was die Wünsche der großen Kanzelredner des Jahrhunderts nach der 'Sprache der Fischer' bedeuteten.

Patrick hatte zu dieser schriftlichen Kundgabe, die ihm auf dem Herzen lag, immer den Mut nicht finden können wegen des drückenden Bewußtseins, daß ihm die Schule fehle[2]); und er bekennt: „Ich erröte heute und fürchte heftig, meine Unkenntnis zu entblößen, weil ich, unfähig, die Worte zu setzen, mich nicht kurz ausdrücken kann."[3]) Und wirklich, es ist fürchterlich, wie er das Latein mißhandelt, besonders alles, was zu flektieren ist. Trotzdem hat sein Schreiben Stil, wenn auch nicht Form noch Ordnung. Es kommt schwer in Gang, rollt dann aber ein Stück vorwärts, stockt wieder, weil alles auf einmal gesagt werden soll und dazu doch die Musik fehlt; eine Wucht Bibelstellen muß nun weiterhelfen. „Ich, Patricius, der ungeschliffenste und der geringste unter allen Gläubigen und ich bin verächtlich für die meisten, ich hatte zum Vater den Diakon Calpornus, den Sohn des Petitus, der der Sohn des Presbyters Odissus war; der lebte in dem Flecken Bannavente. Sein Häuschen war nämlich in der Nähe, wo ich gefangen genommen worden bin. Sechzehn Jahre war ich damals. Gott kannte ich aber nicht und bin nach Irland in die Gefangenschaft geführt worden, mit soviel tausend Menschen. Wir hatten das verdient, weil wir von Gott abfielen und seine Gebote nicht beachteten und unsern Priestern nicht gehorchten. Und Gott brachte über uns den Zorn seiner Liebe ..." So beginnt er und verwickelt sich gleich in den Motiven, die ihn zu Bekenntnissen treiben und die er auseinanderlegen will. Nach ein paar Seiten kommt er wieder zum Erzählen. „Aber nachdem ich nach Irland gebracht war, täglich das Vieh auf die Weide führte und häufig am Tage betete, da wuchs also mehr und mehr die Liebe zu Gott und die Furcht vor ihm, und der

1) ib. 360, 24ff. 2) 359, 14f. 3) 360, 2.

Glaube wurde größer und der Geist regte sich, sodaß es an einem Tage bis zu hundert Gebeten kam und in der Nacht fast ebenso; sodaß ich auch im Wald und auf dem Berge blieb und vor Tagesanbruch erweckt wurde zum Gebet durch Schnee und Kälte und Regen; und nichts Schlechtes war in meinem Sinn und keine Trägheit war in mir — wie ich nun weiß: weil damals der Geist in mir siedete. Und da in einer Nacht hörte ich im Schlaf eine Stimme, die sprach zu mir ..."

Gott sagt ihm immer wörtlich, was Patrick meint; daß er ein Schiff zur Überfahrt finden wird oder daß das, was er in sich kräftig stöhnen und beten hört — „gleichsam in meinem Körper und über mir, das ist über meinem innern Menschen" — daß das der heilige Geist ist. Die Gesichte, Worte und äußeren Wunder stehen in Reih und Glied hintereinander, kurz, in direkter Rede: Und ... Und ... Und ... mit einem „Gratias ago" oder einem „Ich weiß es nicht, Gott weiß es", Nescio. Deus scit; er nimmt auch etwa ein Wort einfach herüber, das an einen Propheten oder an Paulus erging. Bei der kritischen Geschichte seiner göttlichen Berufung zum Bischof will sich die Selbstbehauptung gleichzeitig gegen verschiedene Fronten richten und kommt nur von einem ins andere, die Logik hält da nicht stand, und als er dann noch seine „lange Arbeit am Ende der Erde" als Bischof in Irland vorführen will, liegt die Erzählung vollends im Kampf mit Rechtfertigung, Anklage und Ermahnung und Bekenntnis der eigenen Sündigkeit. Aber das Grundgefühl kommt stark heraus. „Ich spürte in mir keine kleine Kraft (virtutem), und mein Glaube ist erprobt vor Gott und den Menschen. Ich rede kühn, aber mein Gewissen tadelt mich nicht, weder jetzt noch in Zukunft ... Ich darf die Gabe Gottes nicht verbergen, die er mir im Lande meiner Gefangenschaft geschenkt hat, weil ich ihn damals kräftig gesucht habe, und ich habe ihn da gefunden und er hat mich errettet aus allen Schlechtigkeiten und mein Glaube ist: wegen seines einwohnenden Geistes, der in mir gewirkt hat bis zum heutigen Tage. Kühn wiederum. Aber Gott weiß, ob das ein Mensch aus mir herausgesagt hätte — vielleicht hätte ich geschwiegen wegen der Liebe Christi."[1]) Hier steht Paulus[2]) hinter ihm: der bestimmte ihn wohl überhaupt zu einem

1) 366, 5f. 20f.

2) 2. Cor. 11, 16ff. Wie er Paulusstellen für sich umwendet, dafür ist bezeichnend p. 360, 12: nos qui sumus nos epistula Christi in salutem usque ad ultimum terrae et si non diserta sed ratum et fortissimum scripta in cordibus vestris non atramento sed spiritu Dei vivi, zu 2 Cor. 3, 2 u. 3.

solchen Sendschreiben, wenn auch mehrfach Anklänge an Augustin[1]) in dieser 'Confessio' zu finden sind. Sie schließt mit der Bitte an Gott, daß er ihm den Märtyrertod gewähre; auch wenn er „unbegraben bleiben und der Leichnam aufs elendeste in die einzelnen Glieder zerstückt werden sollte, durch Hunde oder wilde Tiere, und die Vögel des Himmels verzehrten ihn. Ich glaube gewiß, wenn mir solches geschähe, habe ich meine Seele samt meinem Körper gewonnen."[2]) —

Das war die erste Welle der Konfessionen, die über den Westen hinging und selbst einen unliterarischen Menschen im fernen Norden ergriff. Der sie erregt hatte, war ein großer Schriftsteller gewesen, wie kein anderer in lateinischer Zunge seit Cicero und Tacitus. Mit dem Aufgebot all seiner Kunst hatte Augustin die Geschichte seiner Seele dem Menschengeschlecht erzählt; die seelische Entwicklung hatte mit der Bekehrung ihr Ziel erreicht und die Selbstbiographie endete mit der Frage: was bin ich gegenwärtig? — die Antwort gab eine dichterische Schilderung der inneren Form seines religiösen Lebens, das nun für immer in sich geschlossen war. Seine weitere Lebensgeschichte, sein Regiment als Bischof und die kirchenpolitischen Aktionen zu erzählen, wie das der gegebene Schluß für die Autobiographie schien, dazu war ihm — so erklärten die „Konfessionen" — seine Zeit zu kostbar. Was noch zurückblieb, waren seine Schriften: in ihnen faßte sich ihm sein Wirken zusammen, das Gott und der Welt angehört. Sie gaben ihm den Vorwurf zu einem besonderen autobiographischen Werk, das, aus einer anderen Stellung zum Leben stammend, die Selbstdarstellung der Spätzeit von einer neuen Seite zeigt.

Fast drei Dezennien waren seit dem Erscheinen der „Bekenntnisse" vergangen, als er, gegen Ende seines Lebens, ein Siebzigjähriger, es „nicht mehr aufschieben zu dürfen" glaubte, was er „schon lange zu tun gedachte und vorbereitete": er nahm seine sämtlichen Schriften, die seit seiner Bekehrung wie aus neu geöffneter Quelle ununterbrochen hervorgeströmt waren, noch einmal als Ganzes vor und brachte in angestrengtester Arbeit, auch die Nacht zu Hilfe nehmend, den ersten Teil seiner „Retraktationen" zum Abschluß; er behandelte darin — so konstatiert er selbst im Nachwort — 93 Werke mit 232 Büchern. Während er noch an der Fortsetzung arbeitete, die nach den 'Büchern' nun auch die Episteln und Pre-

1) Vgl. bes. 357, 12. 360, 20. 367, 24. 370, 29. 2) 274, 8ff.

digten vorführen sollte, aber nicht mehr zustande kam, verstand er sich „auf Drängen der Brüder" dazu, den vollendeten Teil gesondert herauszugeben (427). So haben wir von ihm noch ein drittes autobiographisches Dokument neben den Soliloquien und Konfessionen.[1])

Nichts kann einfacher und kunstloser sein, als die Form dieses Werks, das Form im ästhetischen Verstande überhaupt nicht hat: eine Aufreihung der Schriften in chronologischer Folge. Und doch hat es so wenig wie die „Bekenntnisse" einen einfachen Charakter. Vornehmlich von dem richtenden Gewissen bestimmt, aber zugleich auch von literarischen Interessen, läßt es diese beiden Richtungen nebeneinander hergehen; sie sind im Unterschiede von der großen Selbstbiographie in keiner eigenen Kunstform verschmolzen. aber sie verbinden sich in dem nunmehr lediglich auf die Sachen gerichteten Geist Augustins zu einer Auffassung seines Fortschreitens im Wissen von Gott, die diesen Retraktationen eine Einheit und eine eigentümlich herbe Originalität gibt.

Wie weitläufig ist doch das Unternehmen eines führenden Geistes, das von ihm selbst Hervorgebrachte nun wieder als Stoff zu behandeln und es zu einem letzten Ganzen zusammenzufassen! Man muß an Goethe denken, den die im Verfolg einer Gesamtausgabe aufgenommene Idee einer Geschichte seiner Werke vorwärtstrieb zu dem großen Wurf einer entwicklungsgeschichtlichen Biographie in „Dichtung und Wahrheit". Oder an Vicos Vita, die, in den engeren Grenzen der Erklärung seines Lebenswerkes verbleibend, in dieser Autorengattung zum ersten Mal die Ansicht einer natürlichen Entwicklung für die Biographie fruchtbar machte. Augustin sah seine Schriften nicht so an, daß sie ihm wesentlich als Urkunden seiner Persönlichkeit galten; oder vielmehr: was ihm als das wahr-

---

1) Die Retraktationen sind neuerdings gewürdigt von Harnack, Die Retrakt. Aug., S.-B. der Preuß. Akad. der Wiss. 1905, S. 1096—1131. Nach dieser Darstellung, an die sich das Folgende anschließt, erübrigt sich hier ein weiteres Eingehen. Nur an dem einen Punkte der Form schien eine Ergänzung möglich. Harnack sagt mit Recht, daß die schriftstellerische Einfachheit des Werkes bei der noch voll vorhandenen Herrschaft Augustins über die literarischen Mittel eine gewollte war; er erklärt sie aus der Sachlichkeit, die dem Vorwurf und dem Alter Augustins angemessen war, und aus dem von Augustin selbst aus der Bibel hergeleiteten Sparen mit jedem unnützen Wort (S. 1104f.). Es scheint doch, daß die in der Literatur vorhandene Form für Schriften über die eigenen Bücher dabei von Einfluß war. Das Recht dieser Ansicht erweist sich darin, daß sie den Einbruch von literarischen Angaben, die eigentlich nicht in die Retrakt. gehören (Harnack, S. 1103) erklärbar macht.

hafte Wesen des persönlichen Lebens galt, gab seiner Idee der Schriftengeschichte eine eigene Richtung, die den Schwerpunkt aus dem Individuell-Menschlichen fortrücken mußte. „Wenn Du meine Schriften liest, sollst Du Dich nicht durch das, was die Wahrheit durch meine Armut redet, dazu verleiten lassen, zu übersehen, was ich selbst rede, damit Du nicht für die Fehler und Irrtümer zu beten versäumst, die ich begehe. Nämlich was Dir, wenn Du gut Acht gibst, mit Recht mißfallen wird, darin siehst Du mich; und in allem, was Dir durch die Gabe des Geistes, die Du empfangen, mit Recht in meinen Büchern gefällt, mußt Du Den lieben, Den preisen, bei welchem die Quelle des Lebens, und in dessen Lichte wir das Licht schauen werden ..." So antwortete Augustin, zehn Jahre nach seiner Bekehrung (395), auf den Brief eines Verehrers, der ihn als den Zerstreuer der häretischen Finsternisse und als eine Quelle des lebendigen Wassers feierte, welches ins ewige Leben springt. Zugleich bat er diesen Freund, zu verbessern, was ihm in seinen Schriften etwa anstößig vorkomme: „ich selbst richte mich mit Schmerzen, wenn ich bei der Lektüre erkenne, was ich von dem alten Sauerteig von mir gegeben habe."[1]) Er wollte von vorn herein seine Schriften nicht als Äußerungen seiner Persönlichkeit gewürdigt wissen, sondern sie haben ihm die furchtbar ernste Bedeutung, die Eine, selbige Wahrheit zu lehren, die der Grund alles wahren Lebens auch in dem Individuum ist, das diese Lehren verkündet. Der kirchliche Autoritätsglaube, der in dem Alternden immer übermächtiger wurde, befestigte diese Stellung, aber begründete sie nicht erst.

In der Vorrede der Retraktationen hat er sie allgemein formuliert. Er motiviert dort sein Unternehmen einer Gesamtkritik seiner vielen Schriften durch das antike Prinzip von dem Unwert aller Vielartigkeit, das er durch eine Anzahl entsprechend interpretierter Bibelstellen belegt. Die Bibel verbietet das 'zahlreich Lehrer werden'; solches — erklärt Augustin — ist vorhanden, wenn Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Meinungen aufkommt. Und Verschiedenheit kommt in Lehren und Schriften auf, wenn das Individuum etwas von dem Seinen dazutut: dann vergeht sich der Mensch und verfällt ins Falschreden; „wenn dagegen alle nur das idipsum, das Eine-Selbige, verkünden und so das Wahre verkünden, dann kommen sie nicht ab vom Lehramt des

1) Aug. epist. 27, 4. 6 und Paulin. Nol. ep. 4, 1. 2. Vgl. Aug. ep. 231, 6.

einen wahren Lehrers."[1]) Solche ideale Vollkommenheit, die in keinem Worte fehlt, will Augustin auch gegenwärtig, für sein Alter nicht in Anspruch nehmen, geschweige denn für seine Jugendschriften. Aber daß er „die Wahrheit", das internum aeternum, als sein eigentliches Wesen gefunden hatte und besaß, seit sein Wille sich zu Gott gekehrt hatte, war ihm gewiß. So hatten es die „Konfessionen" dargetan. Sie hatten folgerecht in ihrem letzten Teil keine innere Entwicklung mehr, sondern den nunmehr gewonnenen Standpunkt des Autors vorführen wollen, sein „Wissen und Nichtwissen" auf dem wichtigsten Gebiet der Schrifttheologie; das Vorhaben scheiterte an der Form der Beichte, und die kunstvolle Selbstbiographie lief im Grunde in eine Lehrschrift aus. In den Retraktationen ist Augustin auf einem neuen Wege an die Aufgabe herangetreten, und die dogmatische Verfestigung seiner Glaubenslehre vereinfachte ihm die Auflösung. Indem er, auf jedes Kunstmittel verzichtend, seine Werke der Reihe nach durchprüfte, sie an der gegenwärtigen Strenge seiner Erkenntnis maß, Irrtümer oder tatsächliche Versehen rügte und berichtigte, Mißverständnisse klarstellte oder von sich mit Fug abwälzte, und Idee und Absicht der einzelnen Schriften, auch etwa mit polemischer Spitze, zur Geltung brachte, konnte er ein Doppeltes vollbringen: er klärte wie in einer Ausgabe letzter Hand die Lehrmeinungen aus seinen vierzig Schriftstellerjahren zu einer widerspruchslosen Einheit; diese stellte er nicht als etwas nachträglich Hereingebrachtes vor, sondern als den wahren Sinn seiner theologischen Lebensarbeit und damit seiner Persönlichkeit; und zugleich zeigte er durch Angabe und Abtun des Irrigen und durch Festhalten und Verteidigen des Echten, daß er sich in der Verkündigung dieser Einen wahren Lehre fortschreitend vervollkommnet habe. „Mögen also alle die — so schließt das Vorwort —, die meine früheren Schriften lesen, mich nicht in meinen Irrtümern, sondern in meinen Fortschritten nachahmen! Daß und wie ich solche in meinen Schriften gemacht habe, davon wird sich, denke ich, überzeugen, wer meine Bücher in der Reihenfolge liest, in welcher sie verfaßt sind. Um das zu ermöglichen, habe ich in diesem Werke ihre Reihenfolge nach besten Kräften ans Licht gestellt.[2])

Aus der sittlichen Forderung, die eigenen Irrtümer zu bekennen, sie „mit der Strenge eines Richters, wie ein Zensor" zu

1) Aug. Retract. prolog. 2.

2) ib. 3. Nach Harnack's Übs. a. a. O. S. 1101.

vermerken und durch öffentliche Berichtigung unschädlich zu machen für die Gläubigen, die sich an den Schriften des Kirchenlehrers bildeten — rein aus dieser Forderung des Gewissens und auch aus dem praktischen Zweck, den Ketzern die Waffen zu entwinden, die sie aus seinen älteren Schriften gegen ihn schmiedeten, wären schwerlich die Retraktationen in der Form entstanden, in der sie nun vorliegen. Auch hier wieder konnte Augustin, wie in den „Konfessionen" die äußere Form aus der Literatur aufnehmen. Selbständige Schriften über die eigenen Bücher sind uns in der hellenistischen Autobiographie begegnet[1]), und es war wohl lediglich Zufall der Überlieferung, daß diese Gattung nur vereinzelt, bei Galen und Cicero, anzutreffen war. Hellenistische Traditionen wirkten noch in der Epoche Augustins nach; das war gerade für die kleineren Gattungen der Schriftsteller-Autobiographie zu zeigen. Das autobiographische Anfangsgedicht erschien nicht nur bei einem Ausonius, sondern auch bei dem Hymnendichter Prudentius, der für seine frommen Verse einen jenseitigen Lohn erwartete und demgemäß den in diesen Selbstbiographien herkömmlichen Ruhmesschluß zu Himmelshoffnung umwandte[2]); die biographische Prolalie in Lehrschriften diente bei Hilarius und dem jungen Augustin dazu, die geistige Entwicklung des Autors darzulegen, und der heilige Hieronymus versagte es sich nicht, in seinem Buche: 'Die berühmten Männer' sich selbst zum Schluß mit Namen, Herkunft und Schriftenverzeichnis hinzustellen.[3]) Jene hellenistische Gattung der Schriftengeschichte bot neben der systematischen Gruppierung nach pädagogischen Gesichtspunkten auch die Anordnung nach der Entstehungszeit, und je reichlicher die Mitteilungen über Anlässe, Umstände, Inhalt und Absichten flossen, um so mehr lief das Interesse von den Schriften zurück in das Leben des Schriftstellers, und das mit literarischen Angaben versehene Bücherverzeichnis gestaltete sich zu einem biographischen Denkmal aus; bei Galen kam zu einer solchen autobiographischen Anlage noch die Bildungsgeschichte des Autors hinzu.

1) S. oben S. 191 ff.

2) Prudentius (348—410), Carmina ed. Dressel. Das autobiographische Gedicht als Praefatio; 45 Verse mit den Lebensdaten, zugleich aber mit religiösem Einschlag in Selbstbesinnung — Quid nos utile tanti spatio temporis egimus? — und zum Schluß: peccatrix anima ... saltem voce Deum celebret, si meritis nequit.

3) Ihm nachgebildet ist bei Gennadius von Marseille, de viris illustribus (um 480) c. 100: 'Ego Gennadius scripsi ...'; 6 Druckzeilen (bei Hieronymus waren es 28), die aber späterer Zusatz sind, s. Herzogs Real-Encykl. VI³ S. 514.

In Augustins „Retraktationen", die chronologisch angeordnet sind, obwohl wahrscheinlich eine Sammlung der bedenklichsten Stellen und ein sachlich gruppierter Bücherkatalog bei der Arbeit benutzt wurde,[1]) kehrt dieselbe äußere Form wieder, samt den biographischen und technisch-literarischen Mitteilungen, die hier üblich waren, auch hie und da mit einer Bemerkung über Kürze, Nützlichkeit, Klarheit oder Schwerverständlichkeit der einzelnen Schriften. „Als ich all das, womit die Begierden dieser Welt mich in Besitz und Verlangen festhielten, verlassen hatte und mich zum christlichen Leben gewandt hatte, in der Muße vor meiner Taufe, schrieb ich zuerst 'gegen die Akademiker', um deren Sätze, die bei vielen eine Verzweiflung an der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis hervorrufen, ... mir, da sie mich selber noch bewegten, mit möglichst triftigen Gründen aus dem Sinn zu bringen. Was durch die Barmherzigkeit und Hilfe des Herrn gelungen ist" — so setzt das erste Kapitel der Retraktationen ein, und auch die weiteren Kapitel, die durchgehends je eine Schrift behandeln, beginnen in der Regel mit solchen, nur meist äußerlicheren Umständen, die sich zu einem lückenhaften Lebensabriß zusammensetzen ließen; seltener dient eine bloße Zeit- oder Ortsangabe zur Einführung der Titel. In dieser Form hat Augustin unbekümmert um das Aussehen Raum geschafft für sein wesentliches Motiv einer theologischen Selbstkritik. Wo dieses sich voll durchsetzt, haben daher schon die einzelnen Kapitel in sich einen zwiespältigen Charakter; zu Anfang hört man den Schriftsteller, der etwa erzählt, daß das betreffende Werk gelegentlich seines Geburtstages im Verlauf einer Disputation der Freunde über das glückselige Leben entstand; dahinter erstreckt sich kürzer oder länger der eigentliche Körper: die Kirchen-Autorität mit der Darlegung der rechten Meinung für bestimmte anstößige Stellen dieses Werkes. Und da solche Selbstzensur wesentliche Angriffspunkte nur in den früheren Schriften finden konnte, die das philosophisch-religiöse Streben noch frei vom Dogma zeigten, und Augustin doch auch seine anderen Werke, selbst wenn er nichts als Biographisch-Literarisches über sie zu sagen hatte, an ihrem Ort einreiht, so reicht die Zwiespältigkeit weiter: die „Retraktationen" sehen zur anderen Hälfte und zumal im zweiten Teil, der die seit dem Episkopat abgefaßten Werke behandelt, fast völlig wie eine der hellenistischen Schriften 'über

1) Vgl. Harnack a. a. O. S. 1098 Anm. 1. S. 1127 Anm. 3.

die eigenen Bücher' aus. Es ist schwer zu entscheiden, ob hierin nur eine Konsequenz der gegebenen Form zu sehen ist, die, einmal aufgenommen, wie jede Form auf den Inhalt zurückwirken mußte, oder ob Augustins vor der Öffentlichkeit zu bekundende Stellung zu seinen Schriften von vornherein eine geteilte war und den literarischen Interessen ein selbständiges Recht ließ neben dem vornehmlichen Bedürfnis, seine theologische Persönlichkeit rein herzustellen.[1]) Daß beides zusammenkam, hatte doch nicht lediglich eine Unstimmigkeit in der Form zur Folge, sondern zugleich einen wesentlichen Gewinn für das Ganze: die chronologische Anordnung, die in den Schriftengeschichten aufgekommen war, wurde zu einem Mittel, die inneren Fortschritte des Autors sichtbar zu machen.

Diese Idee einer inneren Vervollkommung, die sich für Augustin auf das Fortschreiten in der rechten Glaubenslehre beschränkte, ist von ihm nicht weiter ausgeführt worden; er überließ es den Lesern, seine verschiedenen Angaben zu einer Anschauung von dem Entwicklungsgang zusammenzufassen, den er nunmehr zurückgelegt hatte. Nur selten verweist er direkt von einer unzureichenden Erörterung auf die vollkommenere in einer späteren Schrift, und das rein sachlich, mit Bezug auf die Probleme.[2]) Nur einmal — bei einem ohne seinen Willen edierten Fragment — hebt er hervor, daß er dieses unvollkommene, durch eine spätere, „damit gar nicht zu vergleichende" Bearbeitung desselben Gegenstandes ersetzte Werk entgegen seiner ursprünglichen Absicht, es zu vernichten, nunmehr bestehen lassen wolle: „damit es ein m. E. nicht unnützliches Dokument meiner ersten Versuche (index rudimentorum meorum) in der Ergründung und Erforschung der heiligen Schrift sei."[3]) Sein Stolz im Anblick seines Lebenswerks gründet sich nicht darauf, daß er unablässig strebend sich bemühte, sondern daß er dem Besitz der vollkommenen Lehre immer näher kam, und dies war augenfällig, ohne Kommentar, an der rapiden Abnahme der beanstandeten Stellen im Verlauf der Schriftenschau zu erkennen. „Gute Hoffnung — so erklärt er mit Bezug auf die Retraktationen — hat ein Mensch, wenn ihn der letzte Tag seines Erdenlebens so fortschreitend trifft, daß ihm nun einfach hinzu-

1) In der Vorrede gibt Augustin nur die Absicht der Selbstkritik an, auch darin unvollständig; vgl. Harnack a. a. O. S. 1101.

2) Retr. I 14, 1. 15, 7. 19, 6. 26, 7 u. a.

3) ib. I 17; vgl. Harnack a. a. O. S. 1127.

gegeben werden kann, was seinem Fortschritt noch gefehlt hatte, und daß er vor dem Urteil besteht als einer, der vielmehr der Vollendung als der Strafe zuzuführen ist."[1])

Es war ihm nicht darum zu tun, Vergangenes zu verstehen: solche reflektierte Betrachtung, wie er sie in den Bekenntnissen für seine geistige Entwicklung im Großen durchgeführt hatte, hätte zu einer anderen Form drängen müssen, die den Zusammenhang der Probleme zugrunde legte. Seine Retraktationen diktierte ihm der zur letzten Klarheit gelangte Wille, der, streng und geschlossen, diese fertige Einheit auch an das früher Vollbrachte zurückgab. Und begreift man es als eine geschichtliche Notwendigkeit der alten Zeit, daß Augustin die Festigkeit seiner Persönlichkeit nur durch Unterwerfung unter die göttliche Autorität erreichen konnte, so bleibt trotz aller kirchlichen Einschnürung des lebendigen Geistes, die zu ängstlicher Buchstabenkritik, hartem Absprechen über heidnische Wissenschaft und auch zu Selbsttäuschungen führte, eine sittliche Haltung zurück, die in Wahrheit Ehrfurcht gebietet. Ohne Selbstverkleinerung und ohne Geräusch, mit der einfachen Ständigkeit einer Tatsache führt er sein Lebenswerk auf; inmitten der Verherrlichung, die, theologisch umgeprägt, den berühmten Kirchenlehrer umdrängte, fühlt er nur die Schwere der Verantwortung, die jeder seiner Sätze, ja jedes einzelne Wort zu tragen hat, steht männlich ein für angreifbare Sätze, die ihm vollwertig sind, und schneidet mit rücksichtsloser Konsequenz, aber jedes Urteil genau und vorsichtig abwägend, die ungraden Glieder ab, die ihn an seinem Werk ärgern, selbst im Scherz keine freiere Bewegung duldend. Man muß bei katholischen Theologen sehen, wie man sich vor diesen Retraktationen als einem Buch „von so großer Autorität" verbeugt: dann bekommt man das rechte Gefühl für den Willen Augustins. So hat kein anderer Mensch wieder mit einer Selbstbeurteilung sich seiner Lebensarbeit gegenübergestellt. Die Gattung der Schriften 'über die eigenen Bücher' ging, auch wo sie an Augustins Retraktationen anknüpfte, auf den vom Hellenismus gebahnten Wegen weiter, um spät erst, nicht vor dem 17. Jahrhundert, den Nachweis der Fortschritte des Schriftstellers in seinen Werken mit neuen Denkmitteln anzugreifen.

Was die antike Literatur an Formen für die Selbstdarstellung dem Mittelalter überliefert hat, ist durch die großen und geringen

1) Aug. de dono persev. 21.

Gestalten der Autobiographie des vierten und fünften Jahrhunderts nicht erschöpft. Vor allem das Enkomion, das Porträt und die in den Heiligenleben sich fortsetzende Aretalogie blieb in der allgemeinen Literatur erhalten, um erst für die Selbstbiographie gewonnen zu werden, als sich bei den neueren Völkern das Geistesleben selbständiger regte. Aber noch eine letzte Erscheinung von menschlicher Bedeutung und ungemeinem literarischem Einfluß hat die spätantike Selbstdarstellung aufzuweisen, damit sie mit stiller versöhnter Kraft ende: des Boethius 'Trost der Philosophie'. Dieses Werk des „letzten der römischen Philosophen", das dem Mittelalter eine Ahnung der antiken Weisheit gegenwärtig hielt und auch heute noch, in alle Kultursprachen übersetzt, für so manchen ein erbauendes Lebensbuch ist, steht am Ende jeder Darstellung der antiken Geistesgeschichte, die nicht in den ringsumher sich ausbreitenden Niederungen verlaufen will; und es ist wie ein Symbol für die Stellung der Autobiographie in dieser Epoche, daß dieses letzte antike Zeugnis von der Macht der griechisch-römischen Philosophie die Form einer Selbstdarstellung hat.

Boethius, einer der ersten Männer im römischen Reich des Goten Theoderich, kam zu dieser Schrift, als er, bei dem Kaiser in Ungnade gefallen und wegen des Verdachts einer hochverräterischen Verbindung mit dem barbarenfreien Ostreich unangehört verurteilt, mit vierundvierzig Jahren im Gefängnis dem Tod entgegensah (524). In einer solchen Lage, die nicht selten zum Anlaß für Apologien wurde, warf er sich nicht auf eine politische Rechtfertigungsschrift und wandte sich auch nicht zu den Heilsgaben der christlichen Kirche, der er angehörte. Wie die römischen Aristokraten der alten Zeit sich in Unglück und Tod bei ihren Philosophen Rats erholten, sich an deren Reden und Trostschriften erbauten, suchte er sich durch die Kraft der Philosophie über sein Schicksal zu erheben.

Keine geistig produktive Selbstbesinnung prägt hier den Gedanken persönlich aus, indem sie ihn in den Willen aufnimmt. Von Aristoteles her, dessen Mahnschrift nun noch einmal ihre unverwüstliche Energie ins Leben hineingab, und aus neuplatonischer Quelle flossen ihm die Lehren, die er so in ihrer abstrakten Entwicklung herübernimmt: vom wahren Gut und Glück, von der vernünftigen Weltordnung Gottes, von der Wesenlosigkeit des Schlechten, von der Freiheit des Menschen inmitten des Kausalzusammenhangs der Welt. Er macht sich die alten Gedanken zu eigen,

indem er sie mit Bezug auf seine Lage zusammenstellt und sie, im Verein mit seinen Klagen, in Verse bringt. So sind mit der Prosa des Buchs Verse gemischt, ohne daß die Consolatio dadurch den Charakter der Diatribe gewänne, in der diese Stilmischung aufgekommen war; es ist nicht das gewollt irrationale Durcheinander, nichts von Witz, sondern die Gedichte sind in sich abgerundete Stücke, meist Einlagen, selten unentbehrliche Bestandteile der fortschreitenden Darstellung; sie geben der Gemütsverfassung des Autors hie und da einen persönlicheren Ausdruck und dienen in der Regel zu ergötzlicher Unterbrechung, um von dem als anstrengend empfundenen Gang der Beweisführung bei der 'Süße des Gesanges' (musici carminis) ausruhen zu lassen.[1]) Die wahre Stilmischung ist eine unbeabsichtigte und um so charakteristischer für die Zeit: die versifizierten Stücke wiederholen oder variieren in der Sprache des sechsten Jahrhunderts, was die Darlegung in Prosa aus dem Denkschatz größerer Zeiten vortrug.[2]) Trotz allem ist das Werk doch aus der Erfahrung einer Lebenswirkung der Philosophie entstanden, und das mußte ihm einen eigenen Charakter geben, soweit ihn die Zeit noch zuließ. Boethius richtete die Trostschrift an sich selber: das war gewiß nichts Ungewöhnliches, seit Cicero es gewagt hatte.[3]) Und es war schon eine Stilübung, zum Gebrauch für das Mittelalter geworden, daß Kompilationen, da sie dem unproduktiven Geschlecht als ein Höchstes von Literatur galten, nicht einfach sachlich als das, was sie sind, ausgegeben wurden, sondern eine literarische Maske erhielten, durch Inszenierung und Rahmenerzählung nach älteren Vorbildern. Eine lehrhafte Gedankenfolge so durch Umsetzung in Handlung, Gespräch und Erzählung zu verlindern, daß sich die überkommenen

---

1) Boeth. phil. cons. ed. Peiper. VI 6, 17. 196. cf. II 23: cum hac musica laris nostri vernacula nunc leviores nunc graviores modos succinat. — Über die Stilmischung vgl. oben S. 220. 226.

2) Vgl. H. Usener, Anecdoton Holderi. S. 51.

3) Siehe oben S. 205. — Vgl. die 2 Bücher des Ambrosius 'De excessu fratris Satyri' (A° 379. Migne Patrol. t. 16 p 1290—1354), die von Ambrosius gelegentlich (Enarr. Psal. I n. 51) als 'libri consolationis et resurrectionis' bezeichnet werden; sie sind laudatio funebris, consolatio und Predigt zugleich, die Anrede geht bald an den Verstorbenen, bald an das eigene Ich, bald an die Hörer oder an das Du der Diatribe; schon Petrarca stellte sie mit jener consolatio Ciceros zusammen, Petr. ep. de reb. fam. IV 10, ed. Fracassetti I p 221. Vgl. auch Julians or. 8 Παραμυθητικὸς εἰς ἑαυτόν (ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ τοῦ ἀγαθωτάτου Σαλουστίου), wo das Du der Anrede an den Freund, von dem er sich trennen mußte, gerichtet ist.

Denkgebilde in ihrer starren Existenz dem Gefühl näherbringen ließen, das leistete die allegorische Personifikation, die seit Alters zu der Technik der Diatribe gehörte, aber jetzt ganz wie die Mischung von Prosa und Vers unterschiedslos für allen nachdenklichen Stoff benutzt wurde, sei es für den Kampf der Affekte in der Seele, sei es für abstrakte Wesenheiten wie die Disziplinen der schönen Bildung, die im Olymp ihre Lektionen aufsagen. Boethius arbeitet mit diesen Mitteln. Aber er konnte sie verwerten, um die wirkliche Handlung darzustellen, die in seiner Seele vorgegangen war. So kommt die Selbstbesinnung, die den erhabenen Stoff nicht mehr zum Ausdruck einer persönlichen Weltansicht zu gestalten vermochte, doch in der subjektiven Formung zum Vorschein.

Die Philosophie tritt auf, den Verzweifelten emporzurichten, auf daß er „aus der Finsternis trügerischer Leidenschaften befreit, den Glanz des wahren Lichts zu erkennen vermöge". Er schildert ihr sein Leid, seine Enttäuschungen und sein vergangenes Glück, und sie bestätigt ihm die Ungerechtigkeit seines Geschicks und erhebt es ihm zu etwas menschlich Bedeutendem: Sokrates und Zenon und Seneca haben ähnlich wie er den Undank der Welt gegen den Philosophen erfahren; so ist eine ausführliche Apologie mit der Zustandsschilderung verknüpft. Von dieser Erschütterung der Seele will ihn Philosophie allmählich heilen, sie mahnt ihn an das 'Erkenne dich selbst', und wie das Wesen des Selbst in dem Bewußtsein der ewigen Wahrheiten gefunden wird, führt sie ihm die Lehren zu Gemüte, die den Schein des Unglücks auflösen, indem sie die Nichtigkeit der äußeren Güter dartun und die wahre Glückseligkeit in der Erkenntnis Gottes aufzeigen; ihm sich zuzuwenden, ist die höchste Notwendigkeit des freien Willens. Boethius bringt diesen Vorgang nicht als neuplatonische Seelengeschichte zur Anschauung: die Stufenleiter, die er an der Philosophie erkennt und die von der Weltbefangenheit zur seligen Schau hinaufführt, ist er nicht zu Ende gegangen. Er begnügt sich, die Argumentationen mit Aussagen über ihre Wirkung auf ihn zu unterbrechen, wie sie ihm die Seele klären und das Herz stärken, bis er dann, mit seiner Kunst erschöpft, sich ganz dem Eindruck der überwältigenden Gedankenreihen überläßt. Sie haben seinen letzten Tagen den Gehalt gegeben, der seinem Werk ein dauerndes Dasein sichert. —

Die Philosophie erschien ihm in Person. Sie sieht uralt aus

ihr selbstgewobenes Gewand ist verschossen, verstaubt und zerrissen, aber eine unerschöpfliche Jugendkraft und strahlende Augen leuchten aus ihrem Ehrfurcht gebietenden Antlitz. Sie hatte einst in ihrer Freiheit den Griechen den Weg gewiesen, den Menschen in der Persönlichkeit zu entdecken; sie vermochte auch noch als sie Magd geworden war, den Besten ein Bewußtsein von sich selbst zu geben. Die Selbstbiographie verdankt ihr soviel als der Religion, die den göttlichen Kern im Menschen als 'Leben' fand. Und die Consolatio philosophiae steht neben Augustins Konfessionen bei Dante unter den Gründen der Vita nuova.

SACHREGISTER.

Affekt-Äußerung siehe Religiöse Wendung und Romanphantasie.
Agonistik 360.
Αἰδώς 43. 301. 315.
Alkinou Apologoi 35. 50. 309.
Apologie 83f. 92. 121f. 135ff. 314. 369. 389. 465.
Aretalogie 223. 309. 463.
Askese s. Mönchtum und Selbstanalyse.
Autobiographie: Begriff 3ff. 46. — Grundrichtungen 7. 11. 105. — Bildungsgesetze 23f. 47f. 127f. 291f. 402f. 410f.; Beziehung zu Lebensformen 11ff. 83f. 88ff. 130. 178f. 220f. 232f. 265ff. 293. 303f. 368ff. 376. — Bestand an Schriften: im alten Orient 10. 15, 2. 18, 1. 19, 1. 28, 2. 339, 3; in der attischen Kultur 57. 85. 86; in der hellenistisch-römischen Zeit 105. 106, 1. 121f. 124f. 171. 294ff.; im Ausgang des Altertums 347f. 442f. 445. — Stellung und Entwicklung der A. im Altertum 43. 45f. 48. 105—112. 345—356. 440f. 462. — Auffassungsweisen der A. im Altertum: klassische 46f.; formalistisch-rhetorische 87. 96. 107. 215. 313f. 357ff.; innerliche 96. 207. 265. 287. 344. 368. 387; Aufstellung eines Bildungsideals 91. 96. 181; Gattung der A. als literarische Gattung 106ff. 125f. 148. 207. 343ff. 396. 415. 445. Siehe auch Selbstbesinnung, Seelengeschichte, Lebenskunst, Sittenroman, Schriftsteller-Autobiographie, Staatsmänner.

Beichte 19ff. 335. 372f. 374ff. 445, siehe Konfessionen.
Bekehrungsgeschichte 293ff. 333f. 371. 375. 411f. 431ff. 437. 443. 446.
Bekenntnisrichtungen 66. 208. 334. 354. 371. 373. 376. 444f.
Bildungsgang: Nachrichten darüber 187f. 190. 194f. 198. 299. 364. 390. 400f. 449, s. auch Entwicklungsläufe.
Bildungsideal s. Autobiographie.
Biographie 44. 86. 109. 135. 172. 173ff.; Formen 175ff. 218f. 370f., siehe auch Monographie.
Bios: Begriff 44f.
Brief 180. 206ff. 240f. 369ff.
Bußpsalmen 336, siehe Psalmen.

Charakter-Analyse 90. 172f. 176f. 185f., s. Porträt und Selbstanalyse.
Christentum 329ff. 353f. 372f.
Consolatio 205. 233. 463. 464, 3.

Dämon 69. 178f.
Daimonion 78. 148.
Demut, und antike Stellung zu ihr 27. 215. 290. 312. 334ff. 371. 373. 434f.
Diatribe 220f. 259. 266, 3. 267f. 271. 464.

Ekstase 301f. 308. 333. 381. 421. 431. 435f.
Elogium 129.
Enkomion 86ff. 184. 463.
Entwicklung: Begriff bei Aristoteles 173f.; Auffassung der E. bei Augustin 412. 420f. 424ff. 434. 456. 461. — Entwicklungsläufe und deren Analyse 79f. 194f. 196ff. 200f. 294ff. 299f. 408ff. Siehe auch Bekehrung.
Ephemeris s. Tagebuch.
Erbauungsgenossenschaften 304. 376.

Familienchronik 127f. 134.
Flugschriften, politische 135.
Freundschaft 208f. 273. 288f. 365. 390. 392f. 425f.
Fürsichsein 212. 229. 242f. 252. 267f. 269f. 372. 377.

Gebet 334f. 339. 378f. 399. 418. 422.
Genealogie 129.
Gerichtsrede 83f. 92f. 314.
Geschichtliche Auffassung: Art derselben im Hellenismus 113. 383., s. auch Romanphantasie und Monographie; bei Paulus 322f., bei Augustin 411f.
Geschichtliche Persönlichkeit: Stellungen zu ihr 103f. 113f. 242. 256f. 311, 4.
Grabrede 88f. 130f. 134.

Heroenverehrung s. geschichtliche Persönlichkeit.
Herrscher-Autobiographie s. Staatsmänner.
Herrscher-Persönlichkeit 118. 137f. 157. 276; Selbstgefühl von Herrschern 25ff. 31. 120. 139ff. 160ff. 275ff.
Hodoiporikon 226. 227.
Hofstil 26.
Hoftagebücher 122. 154, 1.
Hymnen 326. 328. 378ff. 416.
Hypomnema 106f. 109. 121. 136. 143f. 152. 329, 1.

Icherzählung 11. 32—38. 63. 222f. 314. 324f. 329. 339, 3.
Idealisierung s. Selbstverherrlichung.
Individualität s. Persönlichkeit.
Irrationalität: Schätzung derselben 203. 212. 301. 306. 318f. 352. 364. 401. 420f.
Jugendgeschichte s. Kindheitsgeschichte und Entwicklungsläufe.

Kindheits- und Jugendgeschichte 174. 288f. 375. 390. 400f. 424f.
Kleinpersönliche Züge und deren Beachtung 106. 123. 151ff. 225. 289. 294. 363, s. Subjektivität.
Konfessionen als Literaturform 347. 374ff. 415. 442ff. 452.
Kyniker 111. 229. 260. 392. 397, 1.

Laudatio funebris 131f. 134.
Lebenseinheit: Auffassung derselben 13. 16 (der Ka der Ägypter); 88 (Schicksalszusammenhang); 31. 45. 173 (Charakter). Siehe Menschenauffassung und Persönlichkeit.
Lebenskunst und Lebensweisheit: deren persönliche Darstellungsformen 7. 34. 55. 57f. 223. 240ff. 380ff.
Lebensphilosophie 103f. 231ff. 404f.
Lebensschilderung 218f., s. Realistische Literatur und Wirklichkeitsauffassung.
Leiden: deren Erfahrung und die Individualisierung 59. 203. 286ff. 332. 338ff. 396.
Literarische Bildung: christliche Schätzung derselben 366f. 371. 381. 399. 444. 453; siehe auch Rhetorik.
Lyrik 56ff. 182f. 326ff. 379f. 385ff. 396ff.

Märtyrer 316. 329.
Meditation s. Selbstbetrachtung.
Memoiren: literarische 71f. 179; politische s. Staatsmänner; militärisch-politische 73. 121; höfisch-politische 122ff. 151f. Siehe auch Hypomnema.
Menschenauffassung: klassische 44f. 70f.; gesellschaftlich-positivistische 72; aristotelische 172f. 200f.; skeptische 200. 221. 275. Siehe auch Lebenseinheit und Persönlichkeit.
Mönchtum 336. 372. 381. 447.
Monographie, historische 109. 146ff. 391f.
Moralbegriffe 18f. 58. 87f. 123. 153. 185f. 190f. 288ff. 311f. 339. 361. 450; siehe Selbstanalyse, Selbstbetrachtung, Selbstgefühl.
Mystik, hellenistische 319ff.; Verhältnis zur Autobiographie 324f. 308.

Naturalismus und Autobiographie 218f. 224. 308.
Naturgefühl 254. 398.
Neuplatonismus 59. 326. 330. 332. 334f. 367. 377ff. 395. 405ff. 408f. 411. 414. 419. 430f. 463.
Neupythagoräer 268.

Pädagogische Motive 90. 96. 193. 392. 415; s. Bildungsgang und Bildungsideal.

Pantheismus und Individuation 59. 286. 317ff. 326. 377f.
Personifikation, allegorische 465.
Persönlichkeit 5f. 51. 76. 119. — Entstehungsbedingungen 51f. 65. 101f. 367f.
Stufen der Individuation und deren Struktur: die Entdeckung der Individualität 49, in Hellas 52ff.; die staatsbürgerliche Persönlichkeit 70f. 75. 77ff. (Athen). 129. 138f. (Rom); die hellenistische Emanzipation der Individualität und die Stufe der Verinnerlichung und Universalisierung 101ff.; Verlauf dieser Individualisierung 116f. 202ff. 284f. 292; die Stufe der Auflösung und jenseitigen Einigung in der Totalität 317ff. (hellenistische Mystik). 326. 377ff. (Neuplatonismus). 355f. (Christentum im Ausgang des Altertums); die religiöse Individualisierung in Israel 336ff.
Bewußtsein und Begriffe von der Persönlichkeit 62. 65. 67ff. (Vorsokratiker). 75f. (Sophisten). 48. 78ff. 111f. 115f. (Sokrates. Stoa. Kyniker). 204ff. (Cicero). 236ff. 240. (Römische Lebensphilosophie). 276ff. (Mark Aurel). 369, 3. 370. (Spätantike). 394ff. 397ff. (Gregor von Nazianz). 412f. 419f. 436. 456ff. 462 (Augustin); s. auch Menschenauffassung und Dämon. — Literarische Ausdrucksformen 57f. 202. 217. 220; s. Selbstbetrachtung, Realist. Literatur, Lebenskunst, Weltansicht.
Porträt, literarisches 73. 106. 177f. 290f. 463.
Pragmatik s. Entwicklung; theologische 307. 359f.
Prolalie 293. 294.
Propheten 49. 55. 61f. 262. 301.
Protreptik 205.
Psalmen 49. 336f. 379. 417. 420. 434f.

Realistische Literaturformen und Darstellung der Persönlichkeit 105. 202. 216ff.
Reisebeschreibungen 227, s. Hodoiporikon.
Religiöse Wendung in die Innerlichkeit 100. 202ff. 230. 252ff. 262ff. 284ff. 352—356. 406f. 412ff.; und Entbindung der Affekte 301. 308f. 318f. 331f. 354. 395ff. 411. 414. 416f.
Rhetorik 64. 86f. 202. 233. 267. 293. 351f. 366ff. 417. 432; s. Enkomion, Monographie, Romanphantasie.
Roman, psychologischer 308f. 346f. 414.
Romanphantasie, hellenistische 109f. 146f. 224. 300f. 317. 323; 309. 312f. 371.
Ruhm 15. 24f. 50. 108. 121. 141ff. 164ff. 181f. 183. 244. 311. 360f. 365. 382. 385. 399. 439, s. Selbstgefühl.

Schlußgedicht s. Selbstvorstellung.
Schriftsteller-Autobiographie 83. 86ff. 90f. 105. 110. 171f. 178ff. 180ff. 456f.
Schriftengeschichte (de libris suis) 191ff. 456ff. 459f. 462.
Seelengeschichte: Typen derselben bei Plato 79, in der Stoa 233, in der hellenistischen Mystik 316—329; bei Paulus 332, bei Augustin 411f. 416ff. 441. — Verhältnis zur Autobiographie 7. 23f. 60f. 249. 300; 308. 311.
Seelenleitung 232. 241ff. 367f.
Selbstanalyse 94f. 185. 198; 212ff. 245ff. 271ff.; 307f. 322. 328. 349f.; 335. 372ff. 375. 397f. 406f. 412f. 438f.
Selbstanschauung, dichterische 57ff. 377ff. 396ff.
Selbstbesinnung und Selbstbetrachtung und deren Formen 7. 42. 48; 57. 74ff.; 104f. 111. 175. 216f. 228ff. 267f. 324; 373. 377ff. 395ff. 402f. 405ff. 446. 463f.
Selbstgefühl 11. 45. 95f. 290f. 381f. 334. 454; Veränderungen in ihm 212f. 311. 318. 373; metaphysisches 59. 203. 253f. 283ff. 324. 344. 377ff. 388ff. 396ff. 402f. 411f. Siehe auch Demut, Ruhm, Selbstverherrlichung, Persönlichkeit, Herrscher.
Selbstgespräch 22. 66. 209. 222. 243. 265ff. 396. 405ff.
Selbstporträt, bildnerisches 73.
Selbstvergottung 61f. 63f. 120. 160.
Selbstverherrlichung 10. 17. 28f.; 91. 139ff. 151; 184; 249. 311f.

Selbstvorstellung der Dichter 171. 178f. 180ff. 348. 351, 4. 459.
Sittenroman 38. 223ff. 226f. 425, siehe Realistische Literatur.
Skepsis 112. 203. 221. 232. 324. 373. 407, 1. 408f. 428f.; s. auch Menschenauffassung.
Staatsmänner: Formen ihrer Selbstdarstellung 24ff. 85. 105. 110. 118ff. 124f. 135f. 150ff. 157f. 339, 3. 347; s. auch Memoiren und Tatenbericht.
Stammbaum 128f. 134.
Stil und Persönlichkeit: Bewußtsein ihres Zusammenhanges 247. 369f. 382. 384. 392.
Stilisierung der Selbstbiographie: nach einem gesellschaftlichen Ideal 18f. 26. 96; nach einem literarischen Vorbild 184f. 294f. 301.
Stilmischung 220f. 226. 464.
Stoa 48. 103f. 111f. 115f. 229f. 266. 372. 376.
Subjektivität 209. 250f. 313ff. 346. 347. 349—355. 361ff.
Sündenbewußtsein 20. 22. 334ff. 373f. 438f.
Tagebücher 303. 349ff. 372. 386. 445. 447; s. auch Hoftagebücher.
Tatenbericht 11. 24ff. 119f. 161ff.
Träume: Aufzeichnungen über sie 303. 315. 348f.
Trostschrift s. Consolatio.
Tyche 114. 139f. 358ff.
Verinnerlichung 14. 47. 202f. 355. 395ff. 406f. 412f.; siehe Religiöse Wendung und Persönlichkeit.
Versform von Autobiographien 145f. 181ff. 387ff. 445; s. auch Stilmischung.
Visionen und deren Aufzeichnung 303f. 313. 316f. 371. 453f.
Vorbedeutungen 140f. 145f. 155ff.
Vordeutung 146. 299f. 418. 423f. 427.
Weltansicht: Formen ihrer persönlichen Darstellung 66. 202f. 216ff. 344. 378ff. 410. 465.
Wirklichkeitsauffassung und deren Arten: 16f, 43f. 108ff. 112ff. 305. 310ff. 319ff. 323. 355f. 406f. 412f. 417ff.; s. auch Romanphantasie.
Wundererzählungen s. Aretalogie.

NAMENREGISTER.

Acilius Severus 226ff. 347.
Aemilius Scaurus 124. 126. 132. 136. 137. 138f.
Agrippa 124. 150.
Agrippina 125. 153. 154. 156.
Alkaios 57. 350.
Ambrosius 367. 368. 369, 4. 376f. 464, 3.
Antigonos Gonatas 121, 5.
Antigonos von Karystos 179.
Antiochos von Kommagene 120.
Antisthenes 111. 229.
Apuleius 105. 224f. 314f. 325f.
Aratos von Sikyon 121f.
Archilochos 56. 350.
Aristides von Smyrna 95. 105. 302—313. 315f. 351, 3. 357. 364.
Aristoteles 43f. 173ff. 178. 200. 234. 253. 463.
Artemidor auf Thera 108, 2.
Athanasios 348. 366. 369, 1. 371f. 374.
Augustin 9. 48. 96. 110. 113. 206. 217. 225. 261. 278. 291f. 296. 300. 324. 325. 330ff. 343ff. 346. 352. 355. 366. 367. 372. 376f. 399. 401.
Soliloquien 59. 192, 1. 266, 2. 379. 405ff. 426. 435, 2. 436. 438.
Konfessionen 110. 201. 204. 217. 319. 323. 326. 332. 334. 337. 344. 347. 354.

356. 357. 369. 370f. 373. 375f. 396. 399. 402, 1. 402—442. 443f. 451, 1. 455. 458. 466.
Retraktationen 195. 348. 442. 455 bis 462.
Augustus 25. 118. 119. 124. 125, 3. 152ff. 157—171.
Ausonius 351. 459.

Basilios 367. 373. 392.
Bion von Borysthenes 180.
Boethius 226. 348. 463ff. 378.
Bunyan 335, 3. 451.

Cardano 78. 177. 178. 204. 315. 343.
Cäsar 124. 136f. 150.
Cato 129.
Cicero 48. 107. 109. 116. 126. 202. 204ff. 231. 370. 376. 404. 408. 426f.
Ruhmesschriften 124. 125, 3. 136. 142—149. 183. — De libris suis 191f. Brutus 94. 171. 176. 179. 196—201. — Privatbriefe 206—216.
Claudius 124. 153.
Clemens der Römer 297.
Commodian 296. 297, 1. 374.
Constantin 125.
Cyprian von Antiochia 376.
Cyprian von Karthago 106. 296.

Dante 82. 466.
Darius 31ff. 119, 1.
Demetrios von Phaleron 121, 5.
Demosthenes 84f.
Descartes 195.
Dio Chrysostomos 80. 293f. 295, 1. 380.
Dionysios Areopagita 322, 1.
Domitius Corbulo 150.

Elagabal 226.
Empedokles 61ff.
Ennodius 335, 3. 370, 2. 443f.
Ephrem 347. 374f. 445.
Epiktet 231ff. 257—264. 267. 269. 274.
Epikur 103. 115. 236. 242. 252, 1. 428.
Eucheria 227, 3.
Eugippius 349, 1.

Galen 105. 171. 179. 192—195. 459.
Gennadius 459, 3.
Goethe 47. 288. 290. 416. 427. 456.
C. Gracchus 135.
Gregor von Nazianz 48. 59. 149f. 275. 324. 347. 348. 351. 356. 366. 368. 369. 380. 383—402. 406. 430.
Gregor Thaumaturgos 298ff. 428.

Hadrian 105. 124. 137. 153. 154, 2. 156. 170, 1.
Heraklit 66—69. 75. 275.
Herbert von Cherbury 54.
Hermas 316. 317. 373.
Herodos der Große 123f.
Hesiod 54f.
Hieronymus 369. 370f. 373, 2. 445. 459.
Hilarius 297. 408.
Horaz 181. 222. 223. 227. 266f.

Jeremias 338ff.
Johannes Chrysostomos 347. 362. 367. 369, 1. 374.
Jon von Chios 72. 179.
Josephus 172, 1. 179. 189ff.
Isidor von Sevilla 445, 1.
Isokrates 9. 70. 83. 86—96. 180. 184. 357. 394.
Julian 347. 360. 362. 366. 369. 464. 3.
Jung Stilling 306.
Justin 106. 296.

Kleanthes 263. 267, 1. 268, 3.

Lactantius 227, 3.
Lamartine 378.
Leibniz 79.
Libanios 305, 2. 315. 347. 354f. 357—365. 389.
Lucilius 221. 223. 227.
Lukian 294f.
Lutatius Catulus 124. 152, 2. 136. 136, 3. 137. 138f.

Mäcen 124.
Mark Aurel 48. 55. 59. 105. 106. 125. 213. 217. 229. 231. 265—291. 303. 316. 318. 343. 380. 386. 400. 406.
Messala Corvinus 124.
Montaigne 252. 382.

Nehemja 36, 3. 339, 3.
Nestorius 348.
Nikolaos von Damaskus 171. 176. 179. 183—89.

Olympos 124.
Ovid 171. 181. 182f.

Panaitios 115f. 137. 175. 230. 238.
Parmenides 65.
Pascal 400.
Patrick 335, 3. 348. 445. 451—455.
Paulinus von Nola 370f.
Paulinus von Pella 348. 349, 3. 445—51.
Paulus 113. 331—335. 371. 372. 409. 431. 433. 442. 444. 454.
Perpetua 106. 316.
Petrarca 182. 216. 252. 371. 403. 441.
Petron* 123. 219.
Philo 301.
Philostrat 314.
Plato 44. 45. 79—82. 103. 254. 266. 379, 3. 400.
Plinius 127.
Plotin 325. 326. 377f.
Plutarch 46. 95. 176. 221. 296.
Polybios 200f. 221.
Porphyrios 378.
Posidonios 110. 138. 140. 144. 203, 1. 230. 231. 253. 319.
Proklos 322, 1. 378f.
Properz 133. 181.
Prosper von Aquitanien 443, 1.
Protagoras 75.
Prudentius 459, 2.
Ptolemaios I 121.
Ptolemaios II Euergetes 123. 154.
Ptolemaios III Euergetes 119, 1.
Pyrrhos 121.

Quintilian 116, 2.

Rather von Verona 178.
Rousseau 96. 334. 343. 357. 359. 441.
Rutilius Namantianus 227.
Rutilius Rufus 124. 125, 2. 126. 136. 137. 138f.

Sallust 297. 376.
Sappho 56.
Scipio 137f.
Seneca 48. 96. 216. 231ff. 240—257. 260. 261. 263. 268f. 274. 293. 426.
Seneca, der Vater 179, 5.
Septimius Severus 125. 153. 154. 156.
Sextius 238, 2. 239.
Sidonius Apollinaris 370, 2.
Silvia s. Eucheria.
Sinuhe 33f.
Sokrates 70. 76. 116, 3. 206. 228f. 293. 294.
Solon 56. 57f. 59. 385. 386. 399.
Sueton 177.
Sulla 124. 125, 2. 136. 136, 3. 139—142.
Synesios 315. 348. 349. 351, 3. 368 f. 379—383.

Tacitus 45. 126. 200. 290. 376.
Tertullian 306. 375.
Theodoros 378, 5.
Theophrast 178.
Thrasyllos 106, 1. 233.
Thukydides 45.
Tiberius 124. 152.
Tobit 36, 3. 339, 3.
Turia 132f.

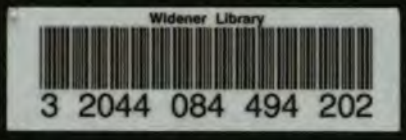
Valerius Cato 106, 1.
Varro 124. 150, 2. 222. 266.
Vespasian 124.
Vico 456.

Wolf, Hieronymus 364, 1.

Xenophon 73. 90.

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138 (617) 495-2413


Widener Library
3 2044 084 494 202